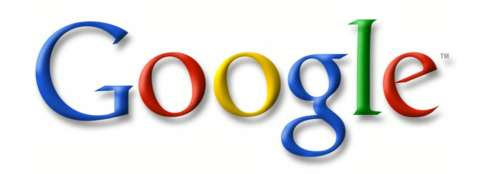


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

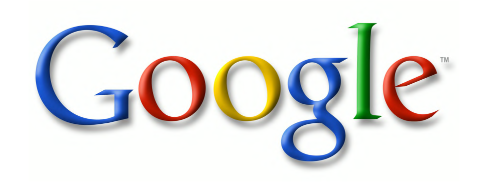
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

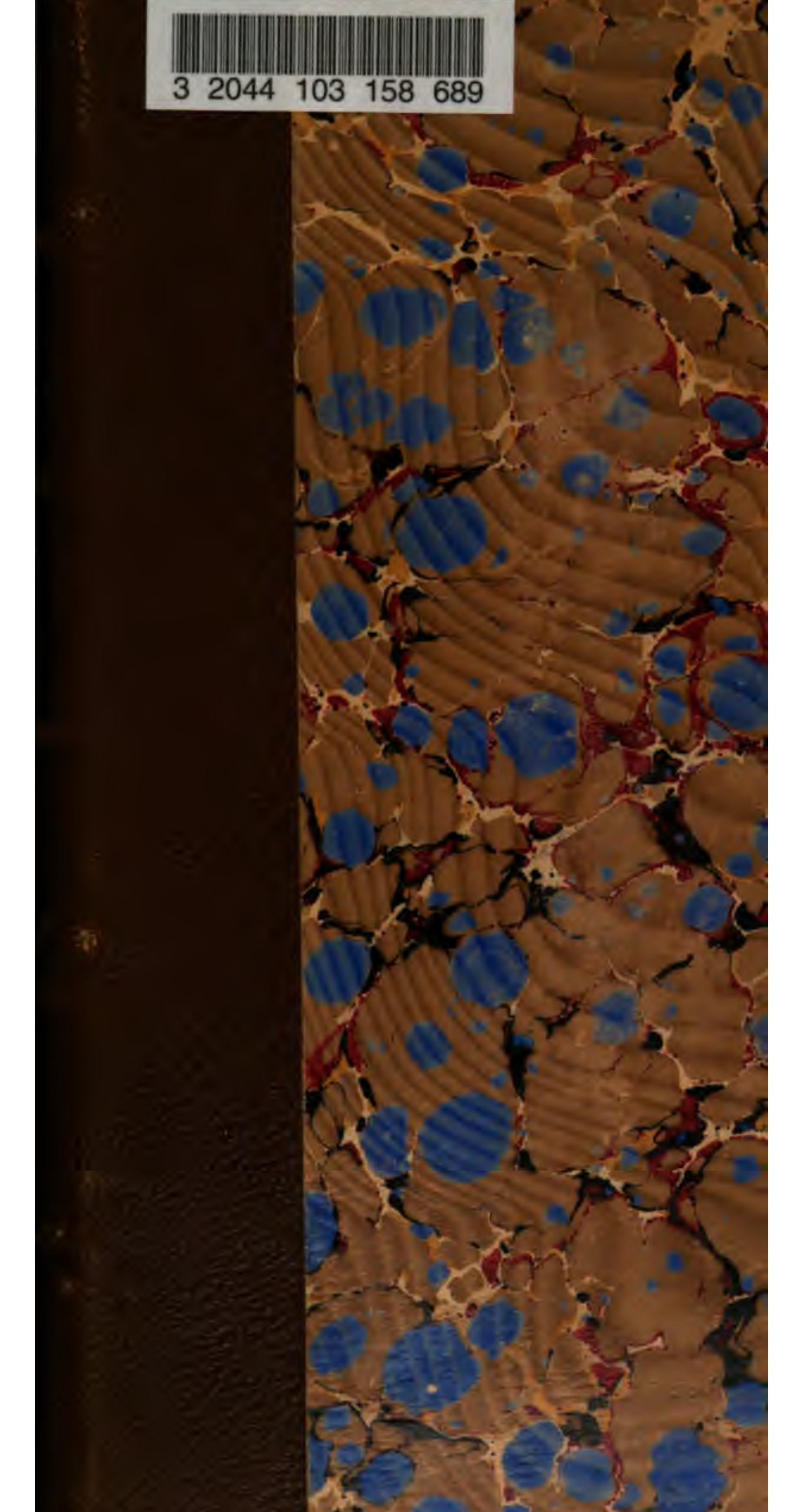
Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

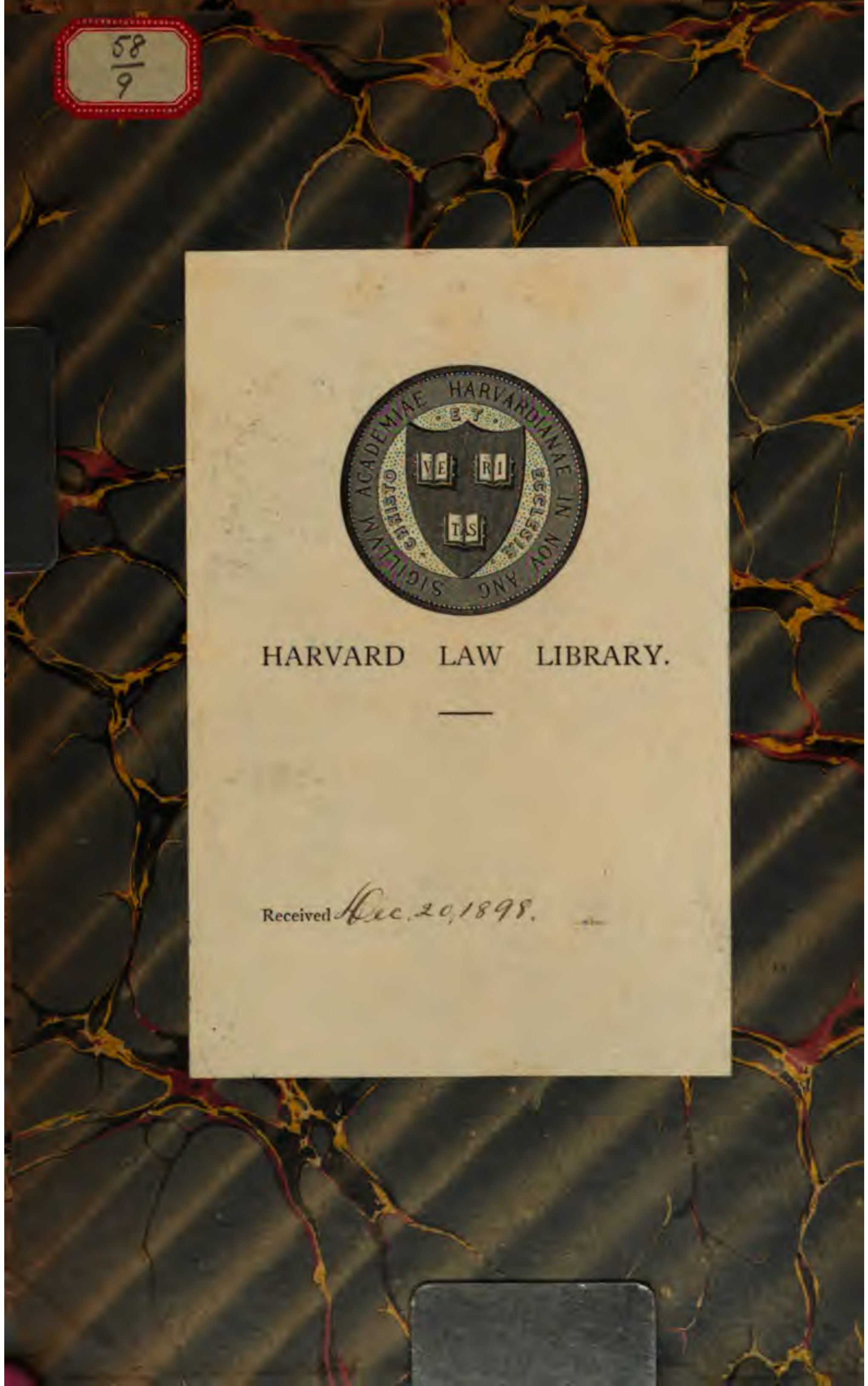
Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`


3 2044 103 158 689


58
9
SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS
HARVARD LAW LIBRARY.
Received Dec. 20, 1898.



1DC

HISTOIRE

DU

DROIT DES GENS

ET DES

RELATIONS INTERNATIONALES

TOME XII

LA PHILOSOPHIE DU XVIII[E] SIÈCLE ET LE CHRISTIANISME

Bruxelles. — Typ. A. Lacroix, Verboeckhoven et C[ie], rue Royale, 3, impasse du Parc.

ÉTUDES

SUR L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ

LA

PHILOSOPHIE DU XVIIIE SIÈCLE

ET

LE CHRISTIANISME

PAR

F. LAURENT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

PARIS

LIBRAIRIE INTERNATIONALE

15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15

Au coin de la rue Vivienne

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS

A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1866

Rec. Dec 20, 1898.

INTRODUCTION

---

§ 1. Appréciation du dix-huitième siècle

I

Les hommes du passé maudissent le dix-huitième siècle pour le moins autant que la réforme. Ils accusent la philosophie d'avoir engendré l'incrédulité, cette peste qui empoisonne la société moderne; ils l'accusent d'avoir bouleversé l'ordre politique, en lançant le monde dans des révolutions sans fin et sans issue. La réaction qui suivit les insurrections de 48, porta cette opposition au paroxysme de la haine. Il y eut une épouvante universelle, quand on vit d'audacieux sectaires mettre en question les bases de notre existence civile, la propriété et la famille. L'Église, toujours aux aguets pour ressaisir la domination que les libres penseurs lui ont arrachée, s'empressa d'exploiter la peur qui s'emparait de toutes les âmes, même des plus intrépides; elle organisa une croisade contre le dix-huitième siècle, qu'elle représenta comme le principe du mal qui sévit en France, et qui, de là, se répand dans toute l'Europe. C'est une œuvre de vengeance tout ensemble et un calcul d'ambition. L'un des premiers actes de la révolution de 89 fut de porter au Panthéon les cendres de Voltaire

et de Rousseau. C'était comme une sanctification de la libre pensée, dans la personne de ses plus illustres organes. La réaction catholique traîna dans la boue ceux que l'humanité moderne révère comme ses saints. Il se trouva un écrivain doué à un haut degré du talent de l'injure, et maniant admirablement le vocabulaire des halles. L'Église lança ce pamphlétaire contre les philosophes du dernier siècle. A toute autre époque, il n'aurait inspiré que le dégoût ; après 48, il se fit écouter et applaudir. Nous lui laissons la parole :

« Oui, certes ! nous nous révoltons, et nous nous en faisons gloire, contre les renommées de ce siècle imbécile et impur. Il a tout faussé, tout gâté ; la politique, la littérature, les arts, et, plus que tout, la conscience publique. Il commence dans l'obscénité, il avance dans l'impiété, il achève dans une dissolution sanglante. On prétend nous faire admirer cette longue fermentation du sophisme, de l'impiété, de la sottise, terminée par une irruption de cannibales surgissant à la fois de tous les égouts, et communiquant à la France et au monde la peste la plus meurtrière qui ait désolé et châtié la civilisation chrétienne ! On propose à notre vénération ces hommes, dont la biographie souillée traîne comme appendice des noms sur lesquels l'humanité tout entière ne peut accumuler assez d'exécrations ! Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert, madame Duchâtelet, mademoiselle Voland, mademoiselle Levasseur, beaux modèles, excellents ménages, crême d'honnêtes gens ! Mais trente ans plus tard, Voltaire, d'Alembert, Diderot, Rousseau, se nomment Mirabeau, Barrère, Danton, Marat, Robespierre, et la suite. Comptez bien les encyclopédistes : chacun d'eux reparaît sous les traits d'un révolutionnaire, et la plume du sophiste devient l'ignoble sabre du septembriseur (1). »

L'on connaît la politique des bas-fonds de l'Église : calomniez,

(1) *Veuillot*, Mélanges, t. VI, pag. 584.

calomniez, il en restera toujours quelque chose. Cette guerre d'injures, qui attaque l'adversaire dans son honneur, dans sa considération, est déjà une infamie quand elle s'adresse aux vivants qui, au besoin, se peuvent défendre en souffletant les insulteurs gagés, ou en les traduisant devant la cour d'assises. Mais quel nom donner à ceux qui outragent les morts? Il n'y a aucun de vous, illustres penseurs d'un siècle illustre, qui, s'il pouvait sortir de son tombeau, n'infligerait la marque du calomniateur à ce pamphlétaire catholique! Et l'Église, au nom de laquelle il parle, croit que vous allez succomber sous les coups d'un fort des halles! Elle ne s'aperçoit pas, dans l'aveuglement de sa haine, que les ignobles armes dont elle use se tournent contre celui qui s'en sert. La réaction catholique aura sa fin, et quand viendra le jour du jugement pour le catholicisme, elle sera invoquée comme témoin à charge contre une religion qui ne rougit pas de recourir au plus lâche des crimes pour tuer la libre pensée.

Qui croirait que ces attaques furibondes n'ont pas suffi au saint zèle des défenseurs de l'Église? Il leur a fallu le scandale, tel qu'il s'étale dans les bouges et dans les bagnes. Oui, la frénésie catholique est allée jusqu'à ce point qu'elle a essayé de transformer Voltaire, et à sa suite les philosophes, les écrivains, les grands seigneurs et même les souverains, en débauchés et en fripons (1). La philosophie, trônant dans un mauvais lieu ou dans une prison correctionnelle, quel triomphe pour l'épouse sans tache de Jésus-Christ! Imprudents apologistes! Avaient-ils oublié, ou n'ont-ils jamais su que tous les crimes du code pénal ont été commis par des oints du Seigneur, qui s'intitulent vicaires de Dieu et qui se disent infaillibles en matière de religion et de morale? Il y a une différence, toutefois, entre les papes et les philosophes, c'est que des souverains pontifes ont été convaincus par des conciles d'ac-

(1) *Nicolardot*, Ménage et Finances de Voltaire, 1854.

tions tellement infâmes, que l'on n'osa pas lire en public le récit de leurs faits et gestes, tandis que les accusations lancées contre les libres penseurs ne sont pas prouvées, et une accusation non prouvée est une calomnie.

L'on serait tenté de mépriser ces obscurs libelles et de renvoyer leurs auteurs à de Pradt, le malicieux archevêque de Malines, qui a parfaitement caractérisé les adversaires du dix-huitième siècle : « Quant à *ces petits bons hommes* qui s'en vont proférant leurs *petits jugements* sur Rousseau, et prennent leurs *petits ébats* à ses dépens, qui, au lieu de reculer d'effroi à l'aspect du géant, appliquent avec confiance leurs *petits coups* sur ses proportions colossales, il faut les admirer beaucoup, et pour ne pas trop troubler leurs plaisirs, les renvoyer à la lecture de *Gulliver*, en les priant de s'arrêter à l'endroit où il est peint écrasant par centaines, à chaque mouvement qu'il fait, les *Lilliputiens* qui s'évertuent à l'enchaîner : ils trouveront là leur histoire (1). » Oui, les écrivains catholiques, en comparaison des philosophes, sont de tout petits nains qui prétendent terrasser des géants. Mais ce n'est pas une raison pour leur répondre par le silence du dédain. Car derrière les *Lilliputiens* il y a l'Église dont ils sont les instruments, et avec l'Église, il faut compter. Il y a encore le mouvement de réaction qui a suscité cette légion d'insectes malfaisants, et ce mouvement de recul est trop universel, trop persistant, pour qu'il ne s'y mêle point un élément plus honorable, plus légitime que les misérables pamphlets qui déshonorent notre époque. La guerre d'insultes que l'on fait au dix-huitième siècle est, en définitive, une des faces de la lutte éternelle qui est engagée entre le passé et l'avenir. A ce titre, elle a sa place dans l'histoire, quand ce ne serait que comme témoignage contre un passé que l'on cherche vainement à ressusciter.

(1) *De Pradt*, les Quatre Concordats, t. I, pag. 432 et note.

II

Ce serait une injustice de ne rien voir dans la réaction catholique qu'un déchaînement de mauvaises passions. Il n'y a pas seulement la peur des révolutions, la crainte de la propriété menacée par le socialisme; il y a aussi le sentiment religieux effrayé de la ruine des vieilles croyances, qui, ne trouvant pas satisfaction dans les doctrines des novateurs, se rejette avec emportement et tête baissée dans la religion du passé. L'Église exploite ce sentiment, il est vrai, mais pour qu'elle puisse en abuser au profit de son immortelle ambition, il faut qu'il ait de fortes racines dans le cœur de l'homme. Notre conviction bien profonde est que la religion est un besoin indestructible de la nature humaine; si parfois il paraît s'affaisser et comme s'assoupir, il se réveille ensuite avec d'autant plus d'énergie. Il est tout aussi incontestable que les doctrines nouvelles n'offrent pas un aliment suffisant à la foi, au besoin de croire. Ceux pour qui la religion est une inspiration purement individuelle, peuvent se contenter des croyances qui dès maintenant existent dans la conscience générale. Mais la religion est avant tout le lien des âmes : de là la nécessité d'une Église et d'un culte. Aussi longtemps que des temples nouveaux ne s'élèveront pas à côté des temples catholiques, les âmes religieuses, pour qui la communion et la sympathie sont une nécessité, tourneront leurs regards vers la religion traditionnelle : c'est ce qui fait la force et la légitimité de la réaction catholique.

Il y a cependant un obstacle à ce retour vers le passé. L'Église a beau maudire la révolution et la réprouver; il n'en est pas moins vrai qu'elle est l'explosion d'idées et de sentiments qui pour l'humanité moderne sont un besoin aussi impérieux que la religion; pour mieux dire, la liberté, l'égalité, la fraternité, procla-

mées par nos pères en 89, sont un des dogmes de notre religion. Comment concilier ces tendances irrésistibles de la société actuelle avec le catholicisme qui les flétrit comme une émanation de l'esprit du mal? A notre avis, la conciliation est impossible, car l'antinomie est radicale. Aussi l'embarras est grand de ceux qui veulent allier la religion catholique et les conquêtes de 89. Ils sont obligés de se forger un catholicisme que l'on répudie à Rome, qui y a même été condamné dans la personne d'un prêtre de génie. Si le sort de Lamennais n'arrête point ceux qui à sa suite prétendent unir la liberté et la religion, cela prouve qu'ils se font illusion sur eux-mêmes, comme ils se font illusion sur le passé et le présent. Rien de plus curieux, à cet égard, que le jugement qu'ils portent sur le dix-huitième siècle. Nous venons d'entendre les ultramontains, ces orthodoxes pur sang : pour eux la philosophie est la négation du christianisme, c'est une invention du démon. Si l'on en croit les néo-catholiques, auxquels la liberté est chère, les doctrines du siècle dernier ne seraient que l'application sociale et politique des dogmes chrétiens.

L'une des figures les plus remarquables du mouvement religieux de notre temps est certainement madame Swetchine, qui quitta l'Église grecque pour rentrer dans le sein de l'Église romaine. Vivant à Paris, elle aura entendu plus d'un admirateur de la philosophie lui opposer les bienfaits que la société moderne doit au dix-huitième siècle. Nous allons écouter sa réponse : « La philosophie du dernier siècle est une période durant laquelle on a laissé les ennemis du christianisme tirer le corollaire des vérités sociales renfermées en puissance, comme les vérités de tout ordre, dans la religion chrétienne. Les théories humanitaires du dix-huitième siècle n'ont fait jaillir qu'une portion de ce qui était latent dans le christianisme. Les philosophes n'ont qu'essayé d'étendre à la société ce qui jusque-là avait été appliqué surtout à l'individu. Ils ont tenté d'agrandir le cercle et d'élargir le pré-

cepte, mais ils n'ont jamais promulgué, en fait de vérités, que des idées puisées à la source du christianisme, et empreintes de son esprit... Ce que les philosophes prenaient ou donnaient comme des vues originales, n'était le plus souvent que des déductions tirées des principes déposés dans leur cœur par leur éducation première; ce qu'ils venaient annoncer se rapprochait de ce que le christianisme a toujours eu mission d'introduire dans le monde, comme ces billets dont on constate l'origine et le larcin en les confrontant avec la souche dont ils ont été découpés (1). »

Voilà donc les philosophes accusés, nous disons mal, convaincus de vol. Mais pourquoi l'Église n'a-t-elle pas réclamé contre les voleurs? Quand, à la fin du dix-huitième siècle, la révolution lui enleva ses biens, appelés comme par dérision le patrimoine des pauvres, elle jeta les hauts cris contre ce brigandage. Comment se fait-il qu'elle se soit laissé dépouiller, sans se plaindre, d'un bien beaucoup plus précieux, de sa doctrine, et cela par des hommes qui lui faisaient une guerre à mort au nom des principes mêmes qu'ils empruntaient ou qu'ils volaient effrontément au christianisme? Madame Swetchine pose la question; mais elle n'y trouve pas de réponse; car ce n'est pas répondre que de s'écrier : « Ne dirait-on pas des fils insouciants et ingrats qui laissent piller l'héritage de leur père par ceux-là mêmes qui l'outragent? » Si nous avions eu l'honneur d'assister aux réunions où madame Swetchine cherchait à concilier ces deux puissances rivales, la philosophie et la religion, nous aurions pris la liberté de lui dire : « Madame, le larcin que vous imputez à Voltaire et à Rousseau ne se comprend pas. Votre Église ne s'est pas bornée, la bonne mère, à se laisser dépouiller par ses ennemis, en silence, et sans élever la voix contre les téméraires qui portaient la main sur l'arche sainte. Elle a crié, et crié très haut. Les évêques et les papes se sont

(1) *Madame Swetchine*, sa Vie et ses Œuvres, par le comte de Falloux.

élevés contre les philosophes : des censures et des mandements, des apologies et des plaintes, des dénonciations portées au pied du trône, ont lancé des malédictions contre la philosophie. Et qu'est-ce que votre Église a reproché aux libres penseurs? Les a-t-elle accusés de vol? A-t-elle revendiqué son bien? Loin de là, elle a maudit, elle a flétri les idées de liberté, d'égalité, de fraternité, d'humanité, de tolérance, que vous prétendez appartenir au christianisme. Veuillez, madame, nous expliquer cette contradiction singulière. Vous dites que *les maximes des philosophes sont identiques avec l'esprit du christianisme*. Dans la confession à laquelle vous vous êtes ralliée, l'Église est l'organe infaillible de l'Évangile, ou si vous l'aimez mieux, de la tradition chrétienne. Or, vos papes et vos évêques ont répudié, jusqu'à la veille de 89, ces *maximes identiques avec le christianisme*, ils les ont combattues pendant la révolution, ils les condamnent encore aujourd'hui. Notre embarras est grand, madame; veuillez nous en tirer. Si vous dites vrai, alors votre Église se trompe, et si elle se trompe, que devient son infaillibilité? que devient le catholicisme? Que si c'est l'Église qui a raison, alors votre religion n'est pas la sienne; vous avez donc un catholicisme à vous : celà ne s'appelle-t-il pas être hérétique? En vérité, madame, il ne valait pas la peine de déserter le schisme pour embrasser l'hérésie! »

L'appréciation du dix-huitième siècle, que nous constatons ici, n'est pas particulière à l'école politique qui aimait à se grouper autour de madame Swetchine, et qui depuis sa mort l'a élevée sur un piédestal beaucoup trop haut, à notre avis. Nous la retrouverons dans nos *Études sur la révolution;* des philosophes sincèrement religieux, des penseurs d'une portée plus grande que la convertie russe, croient que le véritable christianisme, le christianisme social, date du dix-huitième siècle; ils répudient hardiment l'héritage des temps antérieurs, notamment le moyen âge

qui pour Rome est toujours resté un idéal (1). Mais, chose remarquable, les quelques hommes qui forment cette école, moitié philosophique, moitié religieuse, se sont séparés du pape et par suite du monde catholique sur une question fondamentale; celle du dogme qu'il a plu au vicaire infaillible de Dieu de promulguer, au mépris du bon sens tout ensemble et de la tradition. Les voilà donc à peu près hérétiques, au point de vue de l'ultramontanisme, et c'est l'opinion ultramontaine qui domine aujourd'hui dans le monde catholique. Cela ne doit-il pas donner à réfléchir à ceux qui disent que la philosophie du dernier siècle est une émanation du christianisme? Ce n'est certes pas du christianisme qui trône au Vatican.

Il y a un autre christianisme qui procède de la réformation et qui peut, à la rigueur, s'accommoder avec Rousseau et même avec Voltaire. Le christianisme évangélique est encore plus hostile au moyen âge que la philosophie : il le réprouve et le flétrit comme une déviation, une corruption de l'enseignement du Christ. En rompant avec le passé, les réformés n'étaient pas loin de la voie de l'avenir où ils se rencontrèrent avec les libres penseurs. Un abîme, il est vrai, semblait les séparer, la révélation surnaturelle, miraculeuse. Mais l'abîme n'était point infranchissable; témoin les sectes les plus avancées de la réforme qui l'ont dépassé. Celles-là donnent la main aux philosophes, dont elles ne diffèrent presque plus que par le nom. Même les protestants qui restent attachés au christianisme historique rendent justice au dix-huitième siècle, et chose singulière, leur langage est absolument celui des néo-catholiques de France. L'accord est remarquable, et mérite d'être noté. *Vinet* dit, comme madame Swetchine, que le mouvement social qui caractérise l'époque moderne a sa première origine dans le christianisme : « Les philosophes appelèrent humanité,

(1) Bordas-Demoulin et Huet.

bienfaisance, ce que les chrétiens appellent charité; or la charité avait déjà dix-huit siècles, quand les libres penseurs s'avisèrent d'en distribuer la monnaie sous d'autres noms. Ce n'est donc pas la philosophie qui a inventé la charité, elle en a seulement donné une nouvelle édition. » Vinet ne dit pas que cette édition est neuve, corrigée et augmentée; il suffit de nommer la tolérance dont les philosophes du dernier siècle furent les apôtres, pour prouver que les Voltaire et les Rousseau n'étaient pas des plagiaires, pas plus qu'ils n'étaient des voleurs. Ils ne pouvaient certes pas prendre à l'Église un sentiment que celle-ci avait si peu, qu'elle faisait de l'intolérance une vertu.

Jusqu'ici Vinet est d'accord avec madame Swetchine. Il a les coudées plus franches quand il s'agit d'apprécier l'opposition violente que toutes les Églises chrétiennes, réformées aussi bien que catholiques, firent à la philosophie du siècle dernier. Le ministre réformé avoue que le christianisme, tel qu'il régnait dans les Églises du dix-huitième siècle, était une religion athée, viciée, faussée; le vrai patrimoine du Christ était tombé en déshérence; ceux qui s'en arrogeaient l'administration étaient infidèles à la céleste tradition de leur divin Maître. Cela explique, ajoute Vinet, comment les philosophes conçurent une haine aussi ardente qu'injuste pour le christianisme; ils ne le virent point tel qu'il est, mais seulement une forme passagère, qui, à vrai dire, n'était qu'une lettre morte. Loin de maudire la philosophie, il la faut glorifier de ce qu'elle recueillit l'héritage déserté de Jésus-Christ. Sans s'en douter, et sans le vouloir, elle a servi le christianisme qu'elle croyait écraser : « Elle l'a dégagé de l'enveloppe grossière, épaissie par le cours des âges, que la réforme n'avait déchiré qu'en partie et sous laquelle se perdaient sa liberté, sa force, sa vie céleste. Ce sera là peut-être, aux yeux de l'avenir, le service capital rendu par le dix-huitième siècle; ainsi, instrument aveugle

de la Providence, il se trouvera avoir réellement, à son insu et contre son gré, restauré le sentiment religieux (1). »

Cette réhabilitation un peu dédaigneuse du dix-huitième siècle a trouvé faveur, en dehors de l'Église, dans le camp des philosophes. Il y a en France une école puissante par le talent de son fondateur et par ses nombreux disciples qui remplissent les chaires et les académies. Les éclectiques n'ont jamais été bien agressifs à l'égard du christianisme; on pourrait leur reprocher plutôt de lui faire la cour. Ils nieraient volontiers la guerre qui existe entre la révélation chrétienne et la libre pensée; ils témoignent un profond respect pour la religion officielle, et ne demandent qu'une chose, c'est qu'on leur permette de philosopher librement. L'on conçoit qu'animés de sentiments aussi pacifiques, ils applaudissent à une appréciation du dix-huitième siècle qui permet d'établir la paix entre la philosophie et la religion. Ils proclament donc que le dix-huitième siècle ne s'est pas connu, qu'il a maudit le christianisme dont il est le fils légitime : « Toutes ces idées épurées sur Dieu et sa providence, ces principes d'humanité, de justice universelle, que le dix-huitième siècle a si glorieusement appliqués à la société moderne, de qui les avait-il hérités? Du christianisme. Il est certain que la religion naturelle, telle que les philosophes l'ont conçue, la religion naturelle au nom de laquelle ils ont combattu le christianisme, est un produit du christianisme (2). »

III

Les deux appréciations que nous venons de résumer, se contredisent en tous points, bien qu'elles émanent l'une et l'autre de défenseurs de l'Église ou de partisans du christianisme. Selon les uns, les philosophes du dernier siècle seraient l'engeance de

(1) *Vinet*, Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle, t. II, pag. 344, 372.
(2) *Saisset*, le Christianisme et la Philosophie. (*Revue des Deux Mondes*, 1845, t. I.)

Satan, conjurée non seulement contre l'Évangile, mais contre toute religion et contre toute morale. Selon les autres, les libres penseurs seraient les disciples du Christ qu'ils bafouent, ils seraient tout au plus coupables d'ignorance ou d'ingratitude; mais l'Église serait encore plus coupable qu'eux, puisqu'il fallut la philosophie pour tirer de la doctrine chrétienne les conséquences sociales et politiques que l'Église se refusait à admettre. Comment le dix-huitième siècle serait-il tout ensemble l'ennemi mortel du christianisme et le fils du christianisme? Comment la philosophie peut-elle être tout ensemble complice de la révolution, et glorifiée pour avoir enseigné les maximes chrétiennes de liberté, d'égalité, de fraternité que la révolution ne fit qu'appliquer? Et que devient le christianisme lui-même dans ces contradictions? Faut-il voir dans l'Évangile le principe et la source de la rénovation sociale que la révolution inaugura, ou y a-t-il une antinomie radicale entre le christianisme et la philosophie?

Ces jugements contradictoires portés sur le dix-huitième siècle émanent tous d'écrivains catholiques. Une chose est évidente, c'est que le catholicisme de ceux qui traînent le dix-huitième siècle dans la boue, diffère du tout au tout du catholicisme de ceux qui réhabilitent et légitiment par conséquent ce même siècle au nom des principes chrétiens. Madame Swetchine et M. Veuillot peuvent plier le genou devant les mêmes autels, mais il est impossible qu'ils adorent le même Christ : car ce que l'une célèbre comme l'œuvre de l'esprit divin, l'autre le maudit comme l'inspiration de Satan. Comment le royaume de la Lumière et le royaume des Ténèbres seraient-ils un seul et même empire? Cette opposition dans le sein d'une Église qui se dit une par excellence est remarquable. C'est la lutte entre le christianisme traditionnel et un christianisme nouveau; le premier répudie les principes de 89; le second les accepte et en fait honneur au Christ. Reste à savoir laquelle des deux tendances l'emportera. Jusqu'ici il est certain que c'est

le christianisme hostile aux idées modernes qui domine dans l'Église officielle : à notre avis c'est le vrai catholicisme. L'école des néo-catholiques n'est qu'une tentative impuissante de concilier ce qui est inconciliable, une religion de l'autre monde avec les besoins d'une société de ce monde, une religion immuable avec les aspirations d'une société progressive. La question est capitale, nous y reviendrons dans nos études sur la révolution; pour le moment nous ne l'envisageons que dans ses rapports avec l'appréciation du dix-huitième siècle.

La haine des catholiques ultramontains pour le dix-huitième siècle est digne de l'aveuglement et de l'ignorance qu'ils apportent dans l'étude de l'histoire. A les entendre, ne dirait-on pas que c'est Voltaire qui a inventé l'incrédulité, et que sans Rousseau il n'y aurait pas eu de révolution? Il y a un moyen bien simple de répondre à leurs attaques passionnées contre la philosophie, c'est de rétablir les faits. Le dix-huitième siècle procède du dix-septième, celui-ci est le produit de la réforme et de la renaissance, et la révolution littéraire et religieuse qui ouvre l'époque moderne n'est elle-même que la suite des travaux du moyen âge. Quand l'incrédulité philosophique est-elle née? Elle date du jour où est née la philosophie. Le premier homme qui pensa librement, fut aussi l'ennemi de la révélation chrétienne, car la libre pensée et la révélation miraculeuse sont inalliables. C'est dire que la philosophie est incrédule par essence, car elle ne peut pas croire au surnaturel. Donc plus une religion tient de l'élément miraculeux, plus elle pousse à l'incrédulité. En ce sens on peut dire, sans aucun esprit de paradoxe, que c'est le catholicisme qui engendre l'incrédulité. Luther déjà en a fait la remarque. Il prédit, en mourant, l'invasion de l'athéisme, et il en rendit la papauté responsable. Sa prédiction ne tarda pas à se réaliser. Dès le dix-septième siècle, l'incrédulité débordait dans la chrétienté. Quelle en est la cause, demande un prédicateur célèbre d'Angleterre? C'est que le

catholicisme, en voulant forcer les hommes à croire à des absurdités monstrueuses, les porte à ne rien croire du tout (1). Si l'on ajoute à cela l'opposition inévitable entre une religion qui prêche un spiritualisme impossible et les nécessités de la vie réelle, l'on aura l'explication de l'incrédulité populaire qui accompagne l'incrédulité philosophique dès le moyen âge, et qui va en croissant de siècle en siècle. C'est parce que les esprits étaient avides d'incrédulité, que Voltaire devint le roi des incrédules et que le temps où il vécut s'appelle le siècle de Voltaire. Si les âmes avaient été croyantes, la voix du grand railleur n'aurait pas trouvé d'écho, pour mieux dire, il n'y aurait pas eu de Voltaire.

Ce que nous disons du mouvement antichrétien du dix-huitième siècle, est vrai aussi de ses tendances politiques et sociales. Rousseau n'a pas plus fait la révolution, que Voltaire n'a fait l'incrédulité. S'il y a un coupable dans les révolutions, ce ne sont pas ceux qui les font, ce sont ceux qui les rendent nécessaires. Faut-il demander si c'est la philosophie qui a fondé le despotisme des rois de France? Est-ce Rousseau qui signa la révocation de l'édit de Nantes? Est-ce Rousseau qui applaudit aux guerres ruineuses de Louis XIV et aux guerres tout aussi funestes et plus inexcusables de Louis XV? Est-ce Rousseau qui fit une résistance aussi inintelligente qu'obstinée à toutes les réformes qui auraient pu prévenir une révolution violente, en accomplissant une révolution légale? Ce sont les abus et les excès du pouvoir royal, de l'aristocratie et de l'Église qui rendirent la révolution nécessaire. Qu'est-ce que la philosophie a de commun avec ces excès et ces abus? Les philosophes firent l'office de médecin, ils signalèrent le mal, ils proposèrent des remèdes. Un disciple de la philosophie se mit à l'œuvre ; si Turgot échoua, est-ce la faute de Rousseau? ou est-ce la faute des privilégiés qui couraient à leur perte avec

(1) *Spizel*, de Eradicando Atheismo, pag. 33. — *Tillotson*, Sermon LXIV.

l'aveuglement qui caractérise tous ceux qui sont destinés à périr? L'inintelligence qui précipita la ruine de l'ancien régime, est aussi le partage des défenseurs de l'Église. Que la leçon leur profite, si toutefois il en est temps encore. Eux aussi poussent à la destruction du christianisme. La bulle du pape qui a promulgué une superstition nouvelle en plein dix-neuvième siècle, a fait plus d'incrédules que Voltaire. L'insatiable ambition d'une Église qui voudrait ressusciter le moyen âge après des siècles de réforme et de philosophie, éloigne tous les jours du christianisme les hommes qui ne veulent plus de la domination cléricale; ce qui n'empêche point le clergé de faire des efforts inouïs pour ressaisir un empire qu'il a perdu et qu'il ne peut plus regagner. N'est-ce point semer à pleines mains des germes de révolution?

Les hommes qui, tout en restant attachés aux vieilles croyances, cherchent à les concilier avec les irrésistibles tendances de l'humanité moderne, sentent que c'est perdre la religion que de la mettre en opposition avec des besoins que la religion doit satisfaire, si elle ne veut point périr. Mais en demandant que le christianisme traditionnel accepte le dix-huitième siècle et la révolution, ne demandent-ils pas l'impossible? Nous le croyons, pour mieux dire, nous le craignons, car nous ne désirerions pas mieux que la conciliation du christianisme et de la liberté, si elle était possible. Ce qui nous fait craindre qu'elle ne le soit pas, c'est que, pour réhabiliter le dix-huitième siècle et la révolution, les néo-catholiques sont obligés d'altérer l'histoire, et de dénaturer tout ensemble le christianisme et la philosophie. Il faut être singulièrement aveugle pour voir dans le siècle de Voltaire une évolution du christianisme. C'est méconnaître entièrement les faits les plus certains. Nous venons de rappeler que l'incrédulité du dix-huitième siècle fut la suite et comme le dernier terme d'un mouvement qui plonge ses racines jusque dans le moyen âge. Comment l'incrédulité, hostile au christianisme, et ayant son principe dans l'opposi-

tion contre l'élément miraculeux et contre le spiritualisme excessif du christianisme, serait-elle une émanation du christianisme? Pour voiler ce qu'il y a d'absurde dans cette appréciation, les néo-catholiques représentent l'incrédulité des philosophes comme un malentendu : ils attaquaient, dit-on, le christianisme, parce que l'Église ne donnait pas satisfaction à leurs aspirations de liberté politique, d'égalité civile, de fraternité sociale : ils ne voyaient pas qu'ils ne faisaient qu'appliquer à la société les maximes que le christianisme appliquait depuis des siècles à l'individu. Cette manière de concevoir l'incrédulité philosophique, est une illusion et sur la philosophie et sur le christianisme. Non, la philosophie ne se bornait pas à revendiquer les conséquences sociales du christianisme; elle portait ses coups plus haut; elle attaquait le christianisme traditionnel dans son essence, en niant le surnaturel et le miraculeux. C'était avant tout la liberté de penser qu'elle revendiquait, les réformes sociales ne venaient qu'en seconde ligne. Il n'y avait donc pas de malentendu dans la guerre que les philosophes faisaient à la religion, ils savaient parfaitement ce qu'ils voulaient, et le but qu'ils ont poursuivi, ils l'ont atteint. La croyance au surnaturel s'évanouit comme s'évanouissent les imaginations de l'enfance alors que l'enfant devient homme.

Les néo-catholiques le sentent, et c'est pour ramener l'humanité à des autels qu'elle a désertés, qu'ils cherchent à revendiquer pour le christianisme les doctrines politiques et sociales qui sont chères aux peuples modernes. C'est une nouvelle illusion, quand ce n'est pas un calcul. Il y a de cela une preuve invincible. Le christianisme n'est pas une religion de ce monde-ci, c'est une religion de l'autre monde; pour le nier, il faut répudier les monuments des siècles primitifs qui disent tous que le chrétien est étranger en ce monde, que sa patrie est au ciel, et que par suite les patries terrestres lui doivent être indifférentes. Voilà pourquoi

Jésus-Christ ne prononce pas un mot de condamnation sur l'esclavage, ce grand crime qui infectait le monde ancien, et ses apôtres, loin de le réprouver, le légitiment et lui donnent pour ainsi dire la consécration de la religion. Le christianisme est donc par essence une religion individuelle, en ce sens qu'il ne se préoccupe que de l'individu, et il s'en occupe, non en tant qu'il est citoyen, mais en tant qu'il est homme, il veut procurer son salut, l'affranchir du péché, le faire entrer dans la communion des saints : voilà la seule liberté, la seule égalité, la seule fraternité qui intéressent les disciples du Christ. Quant au monde politique, ils l'abandonnent à César. Ils s'accommodent de tous les régimes, du despotisme abject de Byzance, aussi bien que de la sauvage indépendance des peuples barbares. Si l'on considère le christianisme traditionnel, tel que l'a formulé l'Église romaine, on doit dire plus : il préfère le despotisme des rois à la liberté populaire. Faut-il rappeler aux néo-catholiques qu'au dix-huitième siècle l'Église fit cause commune avec la royauté absolue contre la liberté?

Même en se plaçant au point de vue d'un christianisme moins immuable que celui de Rome, il n'est pas exact de dire que l'humanité du dix-huitième siècle n'est que la petite monnaie de la charité chrétienne. Quand le Christ disait que la charité renferme toute la loi, il ne songeait certes pas à la réformation d'une société dont il prédisait la fin instante. Comprenait-il au moins parmi les prochains, l'infidèle et le non-croyant? Nous l'ignorons. Une chose est certaine, c'est que le dogme de la révélation renferme la charité chrétienne dans des bornes bien étroites, pour mieux dire, il la vicie profondément; cela est si vrai que la charité, qui devait unir les hommes en une société de frères, les divise en sociétés ennemies, et la division est irremédiable, puisqu'elle subsistera aussi longtemps que le christianisme ne sera pas devenu la religion universelle. Il y a plus; même dans le sein de la société chrétienne, la haine prend la place de l'amour, pour les moindres dis-

sidences sur le dogme. La charité est altérée à ce point que la persécution est prêchée, commandée au nom d'une loi d'amour. L'humanité du dix-huitième siècle est un sentiment bien plus large. Un grand poète a dit que Rousseau transforma les croyants en hommes (1). On doit faire gloire de cette révolution au dix-huitième siècle tout entier. Ce n'est plus le chrétien qui aime le chrétien; c'est l'homme qui aime l'homme. Le changement est fondamental. Ce n'est pas un vol que les philosophes font au christianisme, c'est un nouveau sentiment, destiné à transformer toutes les relations humaines. Ce que nous disons de la charité, il le faut dire aussi de l'égalité. L'égalité chrétienne est un dogme mystique, qui se rapporte à l'autre monde, et non à ce monde-ci. Cette égalité n'empêcha pas l'Église d'être propriétaire d'esclaves et de serfs : elle ne l'empêcha pas de défendre un état social fondé sur le privilége, contre les philosophes qui voulaient faire de l'égalité une vérité. Nous ne parlons pas de la liberté : le christianisme n'a jamais compris ni la liberté civile, ni la liberté politique; si les peuples modernes sont libres, ce n'est point à l'Évangile qu'ils le doivent, c'est au sang germain qui coule dans leurs veines.

On ne peut pas même dire que la formule de la révolution, liberté, égalité, fraternité, est une transformation des croyances chrétiennes, à moins d'ajouter que la philosophie fut nécessaire pour l'opérer. Le christianisme, abandonné à lui-même, ne l'aurait jamais fait, il n'y aurait pas même songé. Quant au christianisme catholique, cela a à peine besoin de démonstration. Ne se dit-il pas en possession de la vérité absolue, et partant immuable? S'il admet une évolution du dogme, c'est dans des limites très étroites. Tout ce qui est nouveau lui est suspect : que dis-je? par cela seul qu'une idée est nouvelle, elle est réprouvée comme héré-

(1) *Schiller*, t. VI, pag. 129. (Édit. de Carlsruhe.)

sie. Une doctrine immuable est incompatible avec l'idée de transformation, de progrès; elle est condamnée à rouler éternellement dans le même cercle, cercle vicieux, s'il en fut jamais. Car la vie est progressive, le mouvement, la nouveauté sont de son essence. Une religion qui veut guider l'humanité doit s'inspirer du progrès, sinon elle est condamnée à périr. Mais comment le christianisme se dirait-il perfectible, lui qui se croit parfait? Si les réformés ont fini par se rallier autour du drapeau de la perfectibilité, c'est la preuve la plus convaincante qu'ils ont déserté le christianisme historique. Quant à ceux qui restent attachés à la vieille tradition, grand est leur embarras. Les plus résolus nient hardiment le progrès et le réprouvent comme une invention de la philosophie, et de la pire des philosophies, du panthéisme. Mais ils ont beau nier le mouvement, eux-mêmes obéissent forcément à une loi qui régit toutes les choses humaines. De là les tentatives qui se font dans le sein de l'Église immuable, d'accommoder les vieux dogmes aux besoins de l'humanité moderne : on ne les modifie pas, ce serait une hérésie, on les interprète de façon à leur faire dire le contraire de ce qu'ils ont toujours signifié. Mais comme il faut maintenir aussi l'immutabilité de la tradition, l'on est obligé d'altérer l'histoire, ce que l'on ne peut faire qu'en biaisant et en sournoisant, pour que l'on ne soit pas surpris en flagrant délit de falsification.

Nous plaignons les hommes condamnés à ce labeur stérile. Quoi qu'ils fassent, ils ne parviendront pas à concilier ce qui est inconciliable. Il faut aux peuples modernes une croyance qui accepte franchement les principes nouveaux prêchés par la philosophie et inaugurés par la révolution. Vainement des penseurs distingués, philosophes tout ensemble et chrétiens, ont-ils essayé de revendiquer la révolution au profit de la tradition chrétienne. Il faut faire violence aux faits pour donner ce sens au grand mouvement de 89. Nous venons de dire que la formule politique de la

révolution n'a rien de commun avec l'Évangile. La révolution a aussi un côté religieux; elle a essayé de remplacer le vieux culte par un culte nouveau. De qui procédait le culte de l'Être suprême? Du dix-huitième siècle, et surtout de Rousseau. Rousseau se disait chrétien, mais c'était un chrétien dont on ne voulait ni à Rome, ni à Genève : il est l'apôtre d'une nouvelle religion que l'on appelle religion naturelle. Dira-t-on que c'est un vol fait au christianisme, ou un plagiat? Non, car la révolution rompt définitivement avec la religion du passé; elle la démolit, comme une œuvre d'ignorance et de superstition.

La révolution, comme le dix-huitième siècle, a mieux réussi dans son œuvre de destruction que dans l'essai qu'elle a fait de reconstruire un nouvel édifice politique, social et religieux. A la suite de ces tentatives manquées est venue la réaction catholique. Les partisans du passé triomphent des malheureux essais de la révolution; ils y voient une preuve de l'impuissance des philosophes, et ils célèbrent le retour à la foi ancienne comme un témoignage vivant de la divinité du christianisme. Nous reviendrons ailleurs sur ces questions brûlantes. S'il ne fut pas donné à la philosophie de fonder une nouvelle religion, c'est que telle n'était pas sa mission. Les philosophes préparent les révolutions religieuses, en ruinant ce qu'il y a de superstitieux dans les vieilles croyances, en donnant des idées plus justes sur l'homme et sa destinée; mais pour que ces idées deviennent une religion, il faut un nouveau travail et d'autres travailleurs. Ce temps viendra, et quand l'heure aura sonné, les hommes ne feront pas défaut. En attendant que de nouveaux temples s'élèvent, nous concevons que l'humanité cherche un abri dans les vieux édifices que la foi a élevés, et qui offrent encore un refuge à la foi mourante. La réaction catholique n'est pas autre chose. Il n'y a pas de quoi chanter victoire.

§ 2. Le dix-septième siècle et le dix-huitième

I

Que dans un temps de réaction catholique, l'on maudisse le dix-huitième siècle, rien de plus naturel : il a porté des coups si rudes à la religion du passé ! Elle s'en ressent toujours, bien qu'elle se dise triomphante. Si l'on en croit les réactionnaires, ce siècle fameux serait un enfant sans père, en ce sens du moins qu'il y aurait opposition complète entre les tendances du dix-septième siècle et celles du dix-huitième. Autant ils dénigrent et ravalent le siècle qui a abouti à la révolution, autant ils célèbrent et glorifient le siècle de Louis XIV. A première vue, en effet, on pourrait croire qu'il y a entre les deux siècles qui se suivent des différences radicales. Le dix-septième est essentiellement chrétien : dans sa première moitié, il fut ensanglanté par la lutte suprême du protestantisme et du catholicisme; et bien qu'à la paix de Westphalie la religion ait abdiqué toute influence politique, elle continua à dominer sur les esprits : la fin du siècle vit la révocation de l'édit de Nantes, et il faut l'avouer, la France entière applaudit à cette odieuse persécution. Quelques années se passent, un autre siècle s'ouvre; antichrétien par essence, il a pour roi Voltaire, et pour mot d'ordre, pour religion en quelque sorte, la tolérance.

Les tendances politiques des deux siècles sont tout aussi diverses que l'esprit religieux qui les anime. Le dix-septième est conservateur, il se rallie autour de la royauté, qui partage l'adoration des peuples avec le catholicisme : l'une paraît aussi stable, aussi éternelle que l'autre. Au dix-huitième siècle, l'alliance du trône et de l'autel subsiste, mais c'est pour être enveloppés dans une ruine commune : à la fin du siècle qui vit mourir Louis XIV, la révolution relègue le bon Dieu parmi les ci-devants et elle proclame que

l'histoire des rois est le martyrologe des nations. La littérature est l'expression de l'état social; on comprend donc qu'elle ait un caractère tout différent dans deux siècles aussi opposés. Au dix-septième, elle est religieuse, monarchique; au dix-huitième, elle est incrédule, révolutionnaire. Le dix-septième siècle cultive les lettres, pour charmer la vie des heureux de ce monde; le dix-huitième se préoccupe des misères du peuple; il s'appelle philosophique, en effet tout le monde philosophe, et c'est une philosophie qui veut tout détruire, pour tout renouveler, religion, politique, société.

Ces différences qui séparent deux siècles qui se touchent, ont été mille fois remarquées, mais on les a exagérées. Les catholiques surtout altèrent singulièrement la réalité des choses. Ils voudraient isoler le dix-huitième siècle, comme s'ils craignaient de lui donner une plus grande autorité en reconnaissant que le mouvement antireligieux qui le distingue a de profondes racines dans le passé. Mais il suffit de la plus simple réflexion pour se convaincre que l'abîme que l'on veut creuser entre deux siècles qui se suivent est une chimère. Les faits matériels protestent contre une conception historique qui, pour servir la cause du catholicisme, détruit le lien qui relie les générations successives. L'humanité est comme un seul homme qui se développe à travers le cours des âges. Il n'y a point de solution de continuité entre les divers siècles : c'est toujours le même homme qui vit, mais en se modifiant sans cesse, et la modification qui s'opère aujourd'hui a ses racines dans des germes qui ont grandi lentement, jusqu'à ce qu'ils eussent acquis assez de force pour briser la dure enveloppe de la terre, et pour se produire au grand jour. Le dix-huitième siècle aurait-il fait exception à une loi qui n'en souffre pas, puisqu'elle régit nécessairement tout ce qui a vie? Louis XIV meurt, et le régent le remplace. Est-ce que cet instant aurait suffi pour transformer la France? Quelle serait donc la baguette magique qui

aurait opéré ce miracle? La France aurait été croyante, avec son grand roi, mais sa foi serait morte avec lui, et subitement elle se se serait trouvée incrédule! Il en est de ce miracle comme de tous ceux sur lesquels s'appuie le christianisme traditionnel : c'est la plus impossible des impossibilités. Précisément parce que le dix-huitième siècle a été un âge antichrétien, une époque de démolition et de rénovation, on peut affirmer hardiment que cet immense mouvement ne s'est pas accompli dans l'instant qui a séparé la mort de Louis XIV de l'avénement de Philippe d'Orléans. L'incrédulité, la philosophie ont dû avoir leurs précurseurs, et il faut être aveugle, comme le sont les catholiques, pour ne point les voir et les toucher du doigt.

Il y avait à la fin du dix-septième siècle un écrivain illustre, moitié théologien, moitié philosophe, qui passe aujourd'hui pour un des héros de l'incrédulité, bien qu'il ait toujours protesté de son orthodoxie. L'on ne contestera pas à Bayle la clairvoyance, la finesse d'observation. Écoutons donc cet homme du dix-septième siècle, parlant de son temps. Il l'appelle un siècle philosophique, et en quel sens? Il y a philosophie et philosophie. Est-ce que la philosophie dont parle Bayle était encore cette philosophie timide de Descartes, qui se découvrait devant la religion et qui, de peur de se compromettre avec l'Église, lui témoignait une déférence très peu philosophique? Non, le principe du libre examen que le penseur français voulait emprisonner dans les limites de la philosophie pure avait brisé ses chaînes, en passant par les mains de Spinoza, et il envahissait la théologie : « Les hommes, dit Bayle, demandent des preuves solides, pour y fonder les vérités de la religion (1). » C'est le langage du rationalisme, cet ennemi mortel de la révélation chrétienne. Du rationalisme à l'incrédulité, il n'y a pas loin. Il se trouva, en Angleterre, un philosophe qui facilita

(1) *Bayle*, Nouvelles de la république des lettres. (*Œuvres*, t. I, pag. 4.)

la transition. Locke fut le maître des libres penseurs de France. Ne le fut-il que dans le domaine de la spéculation pure? Cela est impossible, Locke n'est pas un spéculatif à la façon des penseurs allemands. Il se préoccupe de la réalité, de la religion, de la politique, bien plus que de la doctrine de la sensation. Le philosophe anglais écrivit un livre sur le *Christianisme raisonnable*, qui servit d'évangile aux déistes du dix-huitième siècle. Ce sont ses principes de tolérance et de liberté qui séduisirent la France, pour le moins autant que sa théorie sur l'origine des idées.

Il n'est donc pas vrai de dire que le dix-septième siècle est un siècle exclusivement littéraire. Le siècle de Descartes, de Spinoza, de Locke et de Bayle mérite d'être appelé philosophique, aussi bien que le siècle de Diderot et de Voltaire. C'est également une exagération de dire que le dix-septième siècle est un âge de foi chrétienne. Pour qui connaît le moyen âge, cela est une impossibilité absolue. Nous avons prouvé ailleurs que l'opposition contre le christianisme date de l'époque même où il paraissait tout-puissant (1). La réformation arrêta le mouvement d'incrédulité, mais elle n'eut pas la puissance de le détruire. Il ne pouvait pas être détruit, car c'était une réaction légitime contre l'élément superstitieux de la religion chrétienne et contre le spiritualisme désordonné de la morale évangélique. L'incrédulité alla croissant. Au dix-septième siècle, ce n'était plus un fait isolé et rare, mais un mal répandu dans la société tout entière. C'est encore Bayle qui nous l'apprend : « On publie, dit-il en 1684, des traités pour établir la vérité de la religion chrétienne. Les auteurs se proposent de découvrir les principes de l'incrédulité et de la combattre dans sa source ; de satisfaire aux principales difficultés des incrédules, soit qu'on les produise dans les livres, soit qu'on les débite dans la conversation (2). » Ouvrons une de ces apologies

(1) Voyez mon *Étude sur la réforme*.
(2) *Bayle*, Nouvelles de la république des lettres. (*Œuvres*, t. I, pag. 173.)

du christianisme. Huet, évêque d'Avranches, écrivit sa *Démonstration évangélique*, « pour confondre ceux qui cherchaient à détruire le nom de Dieu, du Christ, de la religion et de la foi. » Dans la Préface de sa première édition, il dit que « l'impiété augmente tous les jours ; » il se propose « de consolider par la raison la doctrine du Christ, que beaucoup de personnes rejettent sans rime ni raison. Telle est la corruption de cet âge, ajoute le célèbre apologiste, que tous ceux qui veulent paraître plus savants que le commun des mortels, espèrent acquérir cette gloire en répudiant une religion fondée sur les prophéties, sur les miracles et sur le sang de Jésus-Christ. »

II

Voilà ce qu'un évêque écrivait dans la seconde moitié du dix-septième siècle. Quand une religion fondée sur une révélation surnaturelle en est réduite à se défendre par la raison, l'on peut affirmer qu'elle s'en va. Le dix-septième siècle n'est donc point cet âge de foi absolue que rêvent les partisans du passé ; il est sur la pente qui conduit à l'incrédulité. Ce n'est pas le seul rapport qui existe entre ce siècle soi-disant chrétien et celui qui le suivit. L'on croit, d'ordinaire, que ce ne fut qu'à la fin du dix-huitième siècle que le dogme du progrès fut formulé, et les partisans du passé s'imaginent que cela se fit sous l'influence enivrante de ce temps de délire que l'on appelle la révolution. C'est une erreur. Tout le dix-huitième siècle s'est inspiré du sentiment de la perfectibilité : c'est cette croyance qui fit sa force. Il faut donc se demander si elle est née, un beau jour, comme Pallas de la tête de Jupiter, alors que Louis XIV fit place au régent. Nos lecteurs savent déjà que cela n'est pas ; ils savent que les premiers germes de la doctrine du

progrès remontent au christianisme (1); ils savent que la scolastique, en dépit des ténèbres du moyen âge, ne répudia pas l'héritage de saint Augustin (2). Mais pour donner une base religieuse aux espérances d'un avenir qui ira toujours en s'améliorant, il fallait que l'idée de la révélation se transformât, c'est à dire qu'il fallait que le christianisme traditionnel fût déserté. Voilà pourquoi la croyance à un progrès continu, illimité, prend de nouvelles forces à partir de la Renaissance, et précisément pendant le siècle de Louis XIV, que l'on suppose bien à tort attaché à une religion immuable. C'est parce que le dix-septième siècle partageait les espérances qui animaient le dix-huitième, que l'on y trouve aussi les mêmes sentiments, les mêmes idées. Qu'est-ce qui caractérise le siècle de Voltaire? Tout le monde répond; l'amour de l'humanité; de là les malédictions qui poursuivent la guerre et les conquérants. L'on s'imagine que cette antipathie était complétement étrangère aux contemporains de Louis XIV, puisqu'ils s'enorgueillissaient des victoires du grand roi. Eh bien, c'est une nouvelle erreur, comme nous l'avons déjà dit (3). Rappelons, entre cent témoignages, celui d'un poète, admirateur enthousiaste de Louis XIV : Boileau, tout en chantant les exploits de son héros, a peu de respect pour la gloire guerrière. Comment exalterait-il les conquérants, alors que l'histoire lui apprend « qu'il en sortit par milliers des fanges Méotides? » Il préfère « à ces illustres Vandales et Goths, un roi qui fasse du bonheur de ses sujets son soin principal. » Ce sont les sentiments, c'est le langage des philosophes du siècle dernier.

L'amour de l'humanité se manifesta au dix-huitième siècle par des sentiments plus larges sur les rapports des peuples : la haine qui se cachait sous le nom de patriotisme, fait place à une charité

(1) Voyez mon *Étude sur le christianisme.*
(2) Voyez mon *Étude sur la réforme.*
(3) Voyez mon *Étude sur la politique royale.*

universelle qui embrasse tout le genre humain. Ce cosmopolitisme est-il étranger au dix-septième siècle? Un des beaux génies de la France, Fénelon, est le lien des deux siècles que l'on prétend si opposés, si hostiles. Nous avons cité nos témoignages ailleurs : l'identité est telle, que l'auteur du *Télémaque* pourrait passer pour un contemporain de Voltaire, s'il n'était séparé des philosophes par sa foi sincèrement chrétienne. Il y a une autre expression de l'humanité, qui caractérise la philosophie du siècle dernier, et que l'on est plus étonné de rencontrer dans une société qui applaudit à la révocation de l'édit de Nantes : c'est la tolérance. Cependant la tolérance eut ses partisans. Nous ne citerons pas Bayle pour le moment, puisqu'il compte parmi les victimes de la persécution. Il y a un autre écrivain qui n'aurait pas été déplacé parmi les encyclopédistes. Saint-Évremond dit qu'il serait catholique par droit, s'il ne l'était par naissance; mais il se hâte d'ajouter que l'attachement à sa créance ne l'anime point contre celle des autres, et qu'il n'eut jamais ce zèle indiscret qui nous fait haïr les personnes parce qu'elles ne conviennent pas de sentiments avec nous. Les orthodoxes prétendaient que, s'ils détestaient les hérétiques et les infidèles, c'était par amour du prochain; l'écrivain gaulois ne voit là qu'une fausse charité et une illusion de l'amour-propre. Il ne comprend pas que l'aveuglement de l'esprit qui engendre les erreurs en fait de religion, puisse exciter de la haine (1). Saint-Évremond fait honte aux nations chrétiennes de leur intolérance, en leur opposant les anciens qui, alors même que régnait la plus grande tyrannie, laissaient à l'entendement une pleine liberté de ses lumières. Sa conviction est que chacun doit être libre dans sa créance. Voilà de belles paroles; le dix-huitième siècle n'a pas dit mieux. Il y a plus. Saint-Évremond, tout catholique qu'il se dit, ne l'est certes pas à la façon de Bossuet; il l'est

(1) « La feinte, l'hypocrisie sont les seules choses qui doivent être odieuses; car qui croit de bonne foi, quand il croirait mal, se rend digne d'être plaint, au lieu de mériter qu'on le persécute. »

plutôt à la manière de Voltaire. Dans une pièce en vers, il se plaint que l'on ne fait que disputer sur le christianisme, mais que l'on ne fait rien pour la religion. Puis il s'écrie : « Comment! on ne fait rien pour elle? On condamne les juifs au feu, et on extermine l'infidèle. Vous trouvez que c'est trop peu? Eh bien, on pendra encore l'hérétique, voire même le catholique. Où pourrait-on trouver plus de zèle et d'amour (1)? »

Les ennemis du dix-huitième siècle lui en veulent pour ses doctrines politiques autant que pour son incrédulité. Si Rousseau est détesté, bien qu'à certains égards il reste chrétien, c'est parce qu'il est l'apôtre de l'égalité, ce qui en fait presque un socialiste aux yeux des réactionnaires de 48. Ouvrons un écrivain du dix-septième siècle qui jouit de l'admiration des orthodoxes. Pascal constate que le sentiment de l'inégalité a de profondes racines dans la conscience générale, chez ceux-là mêmes qui sont les victimes du privilége : « Le peuple croit, dit-il, que la noblesse est une grandeur réelle, et il considère presque les grands comme étant d'une autre nature que les autres. » La manière dont Pascal s'exprime marque l'étonnement et non la sympathie; évidemment il ne partageait pas le préjugé populaire. En veut-on la preuve? Voici une pensée que l'on dirait écrite en 92 : « On ne choisit pas pour gouverner un vaisseau celui des voyageurs qui est de meilleure maison. » Il y a des accents plus révolutionnaires encore chez ce philosophe chrétien. Nous citerons une pensée que Rousseau a imitée et que les socialistes ne désavoueront point : « Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil; voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre. »

Boutade d'un penseur solitaire, dira-t-on, et qui ne prouve rien pour les tendances d'une époque. Nous n'entendons pas identifier

(1) *Saint-Evremond*, Œuvres mêlées, t. III, pag. 89-91, 105, s.

le siècle de Voltaire et celui de Louis XIV. Cependant l'analogie est plus grande qu'on ne le croit, elle est telle parfois que l'on pourrait s'y tromper, et l'on s'y est trompé. En 1788, on publia, sous le titre de *Vœux d'un patriote*, un pamphlet qui eut un immense succès : cet écrit révolutionnaire n'était autre chose qu'une édition nouvelle de quinze mémoires d'un zélé catholique imprimés cent ans auparavant, du 11 août 1689 au mois de septembre 1690, avec cette suscription : *Soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté* (1). Les désirs de la France trouvèrent de l'écho jusque dans le palais de Louis XIV : l'on sait quelles espérances fit naître le duc de Bourgogne, ce prince indomptable que le doux génie de Fénelon parvint à dompter, peut-être trop tôt. Nous nous défions des projets chimériques de l'archevêque de Cambrai ; cependant il forma une petite école, où se trouvaient des hommes politiques; si l'aristocratie compte le duc de Saint-Simon parmi ses fervents admirateurs, il faut ajouter, pour être juste, qu'il avait aussi de la sympathie pour les misères du peuple. La grande maxime des réformateurs qui s'inspiraient des idées de Fénelon était que « les rois sont faits pour les peuples et non les peuples pour les rois. » C'est le contre-pied du despotisme de Louis XIV. Le fait seul que ces idées se firent jour au sein de la cour du prince qui disait que l'État c'était lui, est un signe des temps : le dix-septième siècle était une aspiration vers le dix-huitième.

III

Le dix-huitième siècle est donc bien le fils du dix-septième. Reste à savoir d'où procède celui-ci. Sur ce point les défenseurs de l'Église semblent reprendre tout leur avantage. A les entendre, les germes d'incrédulité que les libres penseurs aiment à signaler

(1) *Nodier*, Mélanges tirés d'une petite bibliothèque.

dans le siècle de Louis XIV sont le fruit funeste de la révolution religieuse qui ouvrit l'ère moderne. En ce sens, le comte de Maistre admet la solidarité des trois siècles qui aboutissent au cataclysme de 89 : « Le seizième et le dix-septième siècle, dit-il, pourraient être appelés les *prémisses* du dix-huitième, qui ne fut en effet que la *conclusion* des deux précédents. L'esprit humain n'aurait pu s'élever subitement au degré d'audace dont nous avons été les témoins. Il fallait, pour déclarer la guerre au ciel, mettre encore *Ossa* sur *Pélion*. Le philosophisme ne pouvait s'élever que sur la vaste base de la réforme (1). »

Ce n'est pas d'aujourd'hui que les catholiques imputent à la réformation l'incrédulité qui envahit le monde chrétien. Au dix-septième siècle, Arnauld accusait les réformés d'être cause que l'on trouvait tant de libertins qui niaient la divinité des Écritures; il alla jusqu'à faire de Spinoza un calviniste (2). Les défenseurs de l'Église n'avoueront jamais, que, si le monde devient incrédule, c'est qu'il ne peut plus croire aux miracles et aux superstitions du catholicisme. Il faut donc que quelqu'un porte la responsabilité de cette peste qui se répand dans toute la chrétienté : ce quelqu'un, c'est Luther, c'est Calvin. Qui ne voit qu'en supposant même que cela soit vrai, c'est reculer la difficulté et non la résoudre? Comment se fait-il qu'après quinze siècles d'éducation catholique, une grande partie du monde chrétien secoua le joug de la foi pour se faire incrédule? Mais il est si peu vrai que la réforme soit une explosion d'incrédulité, qu'elle est au contraire une réaction du sentiment chrétien contre l'incrédulité qui trônait sur le siége de saint Pierre. Luther un incrédule! lui qui, épouvanté du manque de foi qui était général dans le clergé romain, fit de la foi l'essence du christianisme ! Calvin, un incrédule! lui qui poursuivit les libertins avec la cruauté d'un inquisiteur! Disons plutôt

(1) *De Maistre,* du Pape, conclusion.
(2) *Arnauld,* Apologie pour les catholiques, pag. 18, 19.

que, s'il y a encore aujourd'hui une religion chrétienne, c'est aux réformateurs qu'il en faut rendre grâces.

Si les réformateurs réveillèrent et retrempèrent le sentiment chrétien, comment les philosophes, libres penseurs, ennemis du christianisme, procéderaient-ils de la réforme? La philosophie, par cela même qu'elle faisait une guerre à mort à la révélation miraculeuse, devait être hostile à la réformation, pour le moins autant qu'au catholicisme. Voltaire aurait été bien étonné si on lui avait appris qu'il était disciple de Calvin, alors qu'il trouvait dans le christianisme évangélique un adversaire d'autant plus redoutable qu'il semblait donner quelque satisfaction à la raison! Il est certain que les libres penseurs ont la partie plus belle avec une Église qui multiplie les mystères, qui aime les dogmes absurdes, qui prend plaisir à défier la raison, pour l'abêtir davantage, que lorsqu'ils ont à combattre une confession religieuse qui fait appel à la raison individuelle, qui circonscrit le surnaturel dans les limites les plus étroites et qui est tout près de reconnaître le progrès dans le domaine de la religion. Cela est si vrai qu'en face des sectes avancées de la réforme, Voltaire n'a plus de raison d'être. Aussi n'est-ce point dans un pays réformé que Voltaire est né et a lutté : le dix-huitième siècle est le siècle de la France catholique, ce n'est pas le siècle de l'Allemagne protestante, ni de l'Angleterre. Est-ce un accident? Le hasard est un non-sens, ou c'est un aveu d'ignorance. Nous avons dit ailleurs pourquoi la France était restée catholique au seizième siècle, catholique en ce sens qu'elle répudia la réforme : c'est qu'en réalité elle n'était ni ultramontaine, ni huguenote, elle était de la religion de Montaigne et de Rabelais, c'est à dire prédestinée à devenir voltairienne (1).

Cela prouve déjà que le mouvement philosophique ne peut

(1) Voyez le tome VIII[e] de mes *Études sur l'histoire de l'humanité.*

pas procéder de la réforme. Si l'on va au fond des choses, et que l'on demande quel était le but des réformateurs et des philosophes, l'on s'aperçoit qu'il n'y a rien de commun entre eux, sinon un lien providentiel. Les réformateurs sont chrétiens, plus chrétiens même que les catholiques, car ils exagèrent le principe de la foi et le dogme de la grâce. Les philosophes répudient le christianisme et rejettent la foi et la grâce comme des superstitions. On dit que la réforme inaugure le règne de la libre pensée, et que la philosophie continue son œuvre. Le bûcher de Servet témoigne quelle était la sollicitude des réformateurs pour la liberté intellectuelle. Leur liberté est une liberté intérieure ; ils affranchissent le fidèle du joug de l'Église, mais c'est pour l'enchaîner avec d'autant plus de force dans les liens de la foi. Luther a écrit un livre sur le *Serf arbitre*. Les philosophes sont les vrais libérateurs de l'esprit humain ; ils brisent ses fers, en revendiquant la liberté de penser. Quant aux conséquences politiques et sociales du christianisme, les réformateurs n'y songeaient pas plus que les papes. La patrie de Luther resta courbée sous le despotisme inintelligent de tyrans au petit pied, jusqu'au jour où la France révolutionnaire vint lui apporter la liberté. Si la France prit l'initiative de la révolution, c'est parce qu'elle n'était ni catholique, ni protestante. Catholique, elle ne l'aurait jamais faite, car elle dut la faire contre le catholicisme ; protestante, elle se serait contentée de la faire pour elle, comme l'Angleterre et l'Amérique. Si la France inaugura la révolution, c'est parce qu'elle était fille de Voltaire et de Rousseau.

Nous disons qu'il y a un lien providentiel entre la philosophie et la réforme, quoique les philosophes n'en eussent pas conscience, et les réformateurs encore moins. Voltaire ne se doutait pas, quand il déclara une guerre à mort au christianisme, que Luther et Calvin étaient ses prédécesseurs. Cela est cependant de toute évidence. Si l'Église avait eu au dix-huitième siècle sa puis-

sance tout entière, les philosophes n'auraient pas pu attaquer le christianisme, comme ils le firent : s'ils l'avaient osé, l'inquisition en eût fait bien vite justice. Et qui a brisé la puissance de l'Église? La réforme, et elle seule le pouvait. C'est en restant sur le terrain du christianisme, c'est en faisant appel aux sentiments chrétiens des masses, que les réformateurs parvinrent à abattre le colosse. Les philosophes l'auraient vainement tenté, car ils ne s'adressent qu'à un petit nombre d'élus, et ce ne sont pas ceux-là qui font les révolutions. Sans Luther et Calvin, Voltaire et Rousseau eussent été impossibles.

Il y a encore un lien plus intime entre les réformateurs et les philosophes. Tout en prétendant revenir au christianisme primitif, la réforme était en réalité un premier pas hors du christianisme traditionnel. Voltaire constate avec bonheur que le clergé réformé est ou tend à devenir socinien. La philosophie était un mouvement plus radical; elle ne voulait pas plus du christianisme primitif que du catholicisme romain. Au premier abord, il semble y avoir un abîme entre la réforme religieuse, chrétienne, et la philosophie, ennemie décidée du christianisme et de la religion. Mais l'opposition est plus apparente que réelle. Les protestants restent chrétiens de nom ; à vrai dire, leur christianisme est une religion nouvelle, par cela seul qu'elle est progressive. Les philosophes, la plupart du moins, ne veulent plus être chrétiens, mais le christianisme qu'ils répudient est le christianisme traditionnel, immuable, le christianisme qui nourrit la superstition et prend appui sur l'ignorance. Quand ce faux christianisme sera ruiné, les philosophes ne seront pas loin de se trouver d'accord avec les réformés : cela est si vrai, qu'aujourd'hui, les sectes avancées de la réforme et la philosophie se donnent la main. C'est dire que le dix-huitième siècle, tout en voulant détruire le christianisme et la religion, prépara une religion nouvelle, religion que l'on peut appeler christianisme avec les réfor-

més, puisqu'elle procède de Jésus-Christ, mais elle en procède, comme le Christ procédait de Moïse, en le transformant.

La philosophie dépasse le mouvement plus réservé, plus timide de la réforme. Née chrétienne, la réforme n'ose pas s'avouer le but vers lequel elle marche, elle n'ose pas proclamer que l'humanité est plus grande que la grande figure du Christ. C'est pour cela que la philosophie devait venir en aide à la réforme. Les philosophes n'ont pas ce respect superstitieux de l'autorité qui arrête les réformés. Ils procèdent de l'humanité plus que de Jésus-Christ ; ils peuvent donc, sans présomption aucune, prétendre que la religion nouvelle doit dépasser le christianisme, puisque l'humanité, dans son développement progressif, a dépassé les sentiments et les idées qui inspiraient le Christ. Ainsi la philosophie et la réforme ont travaillé à une religion nouvelle, sans trop se rendre compte de leurs efforts, bien moins encore de leur concert. Qui donc les a guidées vers le but commun? La Providence. Que cette éducation providentielle nous soutienne et nous encourage! Parfois l'anxiété du doute surprend les travailleurs; ils se demandent comment la foi sortira d'un mouvement social où ils n'aperçoivent qu'anarchie, dissolution et corruption. Qu'ils se disent : ce que Dieu a préparé, il saura aussi l'accomplir.

§ 3. Le dix-huitième siècle et la religion

I

« L'incrédulité, dit d'Alembert, est une espèce de foi pour la plupart des impies (1). » Ce mot nous donne la clef d'une des plus singulières contradictions que présente le dix-huitième siècle, si riche en contradictions. En apparence le travail des philosophes n'a qu'un but, détruire la religion chrétienne ; ils ne songent pas à

(1) *D'Alembert*, Œuvres, t. IV, pag. 268.

mettre une autre religion à sa place. Cette œuvre de démolition, ils la font avec une ardeur incroyable, sans s'inquiéter de ce que deviendra l'humanité, quand les âmes seront vides de foi. Ils mettent du fanatisme à attaquer le fanatisme, ils font de la propagande pour répandre l'irréligion ; ils se disent apôtres, mais apôtres de quoi ? S'ils avaient réussi dans leur œuvre, ils auraient abouti à l'incrédulité absolue. Conçoit-on que les hommes se passionnent pour arracher de leur cœur toute foi, alors que la foi est une condition aussi nécessaire de leur vie morale que le soleil l'est de leur existence physique ? Quel est donc l'attrait que le néant avait pour nos pères ?

Telle est la question que se fait un des bons esprits de notre époque (1). Tocqueville n'est pas un libre penseur, il parle avec un dédain peu déguisé des philosophes du dernier siècle. Toutefois une chose frappe ce profond observateur, quand il compare le siècle de l'incrédulité avec le nôtre. Nous sommes dans une époque de réaction catholique, nous sommes donc plus religieux, en apparence du moins, que nos pères. Cependant nous n'avons plus cette foi active dans la puissance de l'homme qui animait les incrédules. Nous sommes affaissés, comme on l'est dans un temps de doute et de scepticisme, tandis que les libres penseurs que nous qualifions de douteurs et de sceptiques avaient une foi illimitée dans l'avenir, et ils se croyaient assez puissants pour régénérer de fond en comble la société qu'ils bouleversaient : « Ces sentiments et ces passions, dit Tocqueville, étaient devenues pour eux comme une sorte de religion nouvelle, qui, produisant quelques-uns des grands effets qu'on a vu les religions produire, les arrachait à l'égoïsme individuel, les poussait jusqu'à l'héroïsme et au dévoûment, et les rendait souvent comme insensibles à tous ces petits biens qui nous possèdent. »

(1) *Tocqueville*, l'Ancien Régime et la Révolution, pag. 238, 238.

Ainsi l'incrédulité du dix-huitième siècle avait la puissance d'une *religion nouvelle!* Le matérialisme engendrait le *dévoûment!* Tandis que notre christianisme de réaction nous pousse aux jouissances de la matière! L'aveu est précieux venant d'un homme comme Tocqueville, peu sympathique à la philosophie du siècle dernier, et vivant au milieu de la réaction dont il partageait les sentiments chrétiens. Tout homme de bon sens dira que si la religion dont on fait tant de bruit dans la société réactionnaire, abaisse les esprits au lieu de les relever, ce doit être un mouvement factice; que si le spiritualisme chrétien porte les hommes à jouir des *petits biens* de la terre, au lieu de leur en inspirer le dédain, ce doit être une illusion ou une hypocrisie; et nous prouverons, dans la suite de nos *Études*, que le bon sens a raison. Par contre, si la philosophie incrédule du dix-huitième siècle produisait l'abnégation, et donnait la force du sacrifice, il doit s'y trouver autre chose que du vide et du néant.

Le vide et le néant! L'Écriture nous dit qu'il faut juger l'arbre d'après les fruits qu'il porte. Que l'on mette en regard la révolution, fruit de l'incrédulité, et notre époque qui a le bonheur de croire à l'immaculée conception! Sortez de vos tombes, héros de 89 et de 93, et apprenez à ces parleurs de religion qui remplissent nos salons et nos églises, que la vraie religion est celle qui nous élève au dessus de l'égoïsme individuel et nous donne la puissance du dévoûment. Vous des incrédules! alors que vous avez scellé votre foi de votre sang, comme les martyrs des premiers siècles! Et ceux d'entre vous que l'échafaud n'a pas dévorés, nous les avons encore vus, nous génération abâtardie, fidèles à leur vieux drapeau, inébranlables dans leurs convictions au milieu des misères de l'exil. Dieu nous inspire cette foi, cette énergie, en place de la misérable parodie de religion qui s'étale sous nos yeux! Nous nous disons chrétiens, nous plaignons, quand nous ne les réprouvons pas, ces pauvres philosophes qui s'appellent Voltaire et Rousseau, et qui

avaient le malheur de ne pas croire à la divinité du Christ. Nous sommes des croyants, mais quelles sont nos œuvres? Nous plions sous la force et nous la glorifions, nous la sanctifions. Notre foi consiste à avoir peur pour nos écus, et si nous tenons à ces chers écus, c'est qu'ils nous procurent les jouissances de la matière dans lesquelles nous nous vautrons : l'abjection, le calcul, le sensualisme, voilà les fruits de ce que nous osons appeler notre religion.

Laissons-là cette religion de parade et considérons de près l'incrédulité du dix-huitième siècle. Incrédule il était, mais en quel sens? Il répudiait la religion du passé, le christianisme, tel que le cours des âges l'avait fait, d'autres disent défiguré. Ce christianisme traditionnel n'est qu'un tas de superstitions; il les aime tant, ces mauvaises herbes qui empoisonnent l'esprit humain, qu'il a trouvé bon, dans notre siècle de réaction catholique, d'en inventer une nouvelle, la plus stupide de toutes. S'il se complaît dans la stupidité, c'est que la bêtise humaine est le plus solide fondement de sa puissance, et c'est la domination qui, avant tout, tient à cœur à cette bonne mère qui s'appelle la sainte Église. Elle s'appelle aussi romaine, et elle mérite mieux ce titre que celui de sainte, car elle a hérité de Rome la passion de dominer sur les peuples ; seulement elle a remplacé les armes des légionnaires par des armes plus puissantes, l'ignorance et l'erreur. L'ennemi qu'elle combat à outrance, c'est la raison dont Dieu nous a doués; elle la poursuivait encore au dix-huitième siècle par tous les moyens dont elle disposait. Voilà la religion que les philosophes répudièrent, qu'ils attaquèrent avec cette passion que nous appelons fureur; nous sommes modérés, parce que plus rien ne bat sous notre mamelle gauche! En ce sens ils étaient incrédules, et cette incrédulité, loin d'être un crime, sera toujours leur titre de gloire.

On accuse le dix-huitième siècle d'avoir dépassé les bornes

d'une guerre juste et légitime. Commencée contre la superstition, la lutte finit par devenir hostile à toute religion, et même à toute morale; c'était, dit-on, pousser à la destruction, non du christianisme traditionnel, mais de la société elle-même. Si l'on s'en tient à la théorie philosophique du siècle dernier, le reproche est fondé. Il est certain que la doctrine de la sensation aboutit au matérialisme, à la négation de Dieu et de l'essence spirituelle de l'homme, à la négation de la liberté, au fatalisme, à la négation d'une loi morale. Et toutes ces conséquences ont été admises par les libres penseurs du dix-huitième siècle, non sans opposition, il est vrai; Rousseau et Voltaire protestèrent contre l'athéisme et ses funestes suites, mais leur voix ne fut pas écoutée; les plus osés allèrent jusqu'au bout, et au bout se trouvait ce que l'on peut à juste titre appeler le néant. Si c'était là toute la philosophie du dernier siècle, il faudrait la condamner d'une manière absolue, car elle est radicalement fausse. Hâtons-nous de dire que ce que l'on prend pour la doctrine des philosophes, n'est point leur vraie doctrine; ce n'est qu'une arme de guerre contre le christianisme abâtardi de l'Église.

Il n'y a point de siècle moins philosophique que le dix-huitième; sa philosophie est toute d'emprunt : elle lui vient de Locke. Les athées n'eurent qu'un mérite, si mérite il y a, c'est de ne reculer devant aucune conséquence, quelque malsonnante qu'elle fût. Pourquoi donnèrent-ils la préférence au sensualisme de Locke sur le spiritualisme de Descartes? La faute première est au philosophe français et à ses disciples, Spinoza excepté; tous prétendaient concilier leur philosophie avec le christianisme. C'était une raison décisive pour les libres penseurs de n'en pas vouloir ; le spiritualisme leur fut suspect comme allié de l'ennemi. La philosophie de Locke, au contraire, leur fournissait une arme excellente pour démolir le christianisme : s'il n'y avait ni Dieu, ni âme, le christianisme ne pouvait être qu'une longue erreur, pour ne

pas dire une longue duperie. Est-ce à dire que le spiritualisme de Descartes n'aurait pas offert une arme tout aussi efficace pour combattre la révélation chrétienne et moins compromettante? Il n'y a pas à en douter, quand on sait que Spinoza procède de Descartes. Mais pour prendre appui sur le spiritualisme cartésien, il eût fallu maintenir les idées de Dieu, d'une essence spirituelle et immortelle, c'est à dire les dogmes fondamentaux de toute religion; or, aux yeux du dix-huitième siècle, la religion était synonyme de superstition, de supercherie sacerdotale, de domination du clergé; il n'en voulait à aucun prix. Voilà pourquoi il s'attacha de préférence à la doctrine de la sensation.

Mais une arme de guerre n'est pas une doctrine; le néant n'est pas un idéal, on ne se sacrifie pas pour le vide. Les hommes du dix-huitième siècle avaient cette puissance du sacrifice: pour quelle idée ont-ils combattu? pour quelle idée sont-ils morts? Ils avaient une religion, celle de l'humanité. Les ennemis mêmes des philosophes l'avouent; ils avouent que cette religion était supérieure au christianisme, tel que le concevait le dix-septième siècle. Le plus grand génie de cette époque, si féconde en génies, Bossuet, a quelque chose du sectaire, parce que le catholicisme n'était réellement qu'une secte; la qualité d'homme lui manquait, dit le pasteur Vinet, qualité qui brille avec tant d'éclat dans les libres penseurs du siècle dernier (1). Un chrétien ne peut jamais rendre justice entière à la philosophie. Vinet ajoute que le dix-huitième siècle était peu digne *peut-être* de relever cette idée d'humanité, mais que toutefois il la releva. La lampe divine lui faisait défaut, soit. C'est dire que le Dieu du christianisme n'inspira point les philosophes. Cela ne les empêcha pas de prêcher la doctrine d'humanité avec une force, avec un enthousiasme que l'on aurait vainement cherchés chez les disciples du Christ.

(1) *Vinet*, Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle, t. I, pag. 44.

Les réactionnaires de 48 se demandent ce qui fait la puissanc de Voltaire, et ils ne trouvent d'autre réponse que l'injure : c'est, disent-ils, qu'il enseignait le matérialisme à un siècle de boue. Tel n'était pas l'avis de ses contemporains. Diderot qui, dans ses mauvais jours, s'est abaissé à décrire les jouissances de la matière, dit que « Voltaire doit ses succès de théâtre aux sentiments d'humanité répandus dans ses ouvrages, et au pouvoir qu'ils ont sur nos âmes. » Ce n'étaient pas seulement les poètes qui chantaient la religion nouvelle, les philosophes et les politiques, les légistes mêmes s'en inspiraient. Écoutons un penseur du dix-huitième siècle, disciple de Voltaire : « Les philosophes, dit Condorcet, embrassaient dans leurs méditations les intérêts de tout le genre humain, sans distinction de pays, de race ou de secte. Animés du sentiment d'une philanthropie universelle, ils combattaient l'injustice, alors même qu'étrangère à leur patrie, elle ne pouvait les atteindre ; ils la combattaient encore, lorsque c'était leur patrie qui s'en rendait coupable envers d'autres peuples ; ils s'élevaient, en Europe, contre les crimes dont l'avidité souille les rivages de l'Amérique, de l'Afrique ou de l'Asie. Les philosophes de l'Angleterre et de la France s'honoraient de prendre le nom et de remplir les devoirs d'*amis* de ces mêmes noirs, que leurs stupides tyrans dédaignaient de compter au nombre des hommes. Les éloges des écrivains français étaient le prix de la tolérance accordée en Russie et en Suède, tandis que Beccaria réfutait en Italie les maximes barbares de la jurisprudence française » (1).

Nous disons que l'humanité était une religion. Ce qui caractérise le sentiment religieux quand il est vrai et profond, c'est qu'il régénère l'homme, en devenant le principe de ses actions. Telle fut l'humanité au dix-huitième siècle. Citons quelques traits de ces philosophes que les réactionnaires, dans leur mauvaise foi ou dans

(1) *Condorcet*, Tableau des progrès de l'esprit humain, pag. 265, s.

leur ignorance, voudraient ravaler jusqu'à la brute. Nous ne dirons rien de Voltaire; nous l'avons fait ailleurs (1); qui ne connaît le défenseur des Calas? C'est la défense des Calas que Diderot enviait au grand poète, au roi de son siècle. Diderot n'avait rien à lui envier; c'est une des natures les plus aimantes, les plus dévouées que Dieu ait créées. Sa vie entière fut un sacrifice; il donna à ses amis ce que rarement les hommes de génie donnent, son temps et sa plume; il en fut si prodigue, qu'il n'eut pas le loisir de travailler à sa propre gloire. Il n'en éprouvait aucun regret; que dis-je? rien ne lui semblait plus naturel: « On ne me vole pas ma vie, dit-il, je la donne; et qu'ai-je de mieux à faire que d'en accorder une partie à celui qui m'estime assez pour solliciter cet emprunt? » Le dévoûment était un besoin de sa nature: « Un plaisir qui n'est que pour moi me touche faiblement et dure peu (2). » Diderot fit bien des ingrats, en se prodiguant à ses amis. L'ingratitude va-t-elle resserrer son cœur? Il écrit: « Je ne fais chaque jour qu'un ingrat; que ne puis-je en faire un cent! » L'humanité qui inspire de pareils sentiments, et de pareilles actions, ne mérite-t-elle pas le nom de religion?

Parmi les philosophes les plus mal famés du dix-huitième siècle, on cite Helvétius et d'Holbach. Helvétius commença par être financier. Les hommes d'argent ne nous manquent point aujourd'hui : plus d'un se dit ou se croit catholique. Y a-t-il dans la vie de ces disciples du Christ des traits de bienfaisance que l'on puisse comparer aux innombrables charités du philosophe matérialiste? Helvétius assura une pension de deux mille livres à Mari-

(1) Voyez le tome XI de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

(2) « C'est pour moi et mes amis que je lis, que je réfléchis, que j'écris, que je médite, que je regarde, que j'entends, que je sens; dans leur absence, ma dévotion rapporte tout à eux; je songe sans cesse à leur bonheur. Une belle ligne me frappe-t-elle, ils la sauront; ai-je rencontré un beau trait, je me promets de leur en faire part; ai-je sous les yeux quelque spectacle enchanteur, sans m'en apercevoir, j'en médite le récit pour eux. Je leur ai consacré l'usage de tous mes sens, de toutes mes facultés; et c'est peut-être la raison pour laquelle tout s'exagère, tout s'enrichit dans mon imagination et mes discours; ils m'en font quelquefois un reproche, les ingrats!

vaux. Le poète avait une humeur difficile et s'aigrissait volontiers dans la dispute. Helvétius n'était pas toujours endurant. Mais du moment où il devint le bienfaiteur de son ami, il le ménagea comme s'il était son obligé : « Comme je lui aurais répondu, dit-il un jour, si je ne lui avais l'obligation d'avoir accepté mes bienfaits ! » Saurin, l'abbé Sabathier, Thomas reçurent des secours d'Helvétius, et il y mit toujours cette délicatesse exquise, marque d'une belle âme. Rousseau, qui détestait les doctrines philosophiques d'Helvétius, ne pouvait s'empêcher d'admirer sa charité. Ce sentiment était à la vérité peu en harmonie avec la théorie de l'égoïsme, mais il s'explique parfaitement, quand on sait que la vraie doctrine d'Helvétius, comme de tous les philosophes du dernier siècle, était l'humanité et non l'athéisme (1). Tel était d'Holbach, l'athée par excellence : « Il est plus vertueux, dit Rousseau, et plus désintéressé que certains croyants, parce qu'il fait le bien sans espoir de récompense. » Notons que Rousseau n'aimait pas l'homme dont il faisait ce magnifique éloge. L'on fait un crime au dix-huitième siècle de sa haine pour les prêtres : parmi les ennemis les plus acharnés de la gent cléricale, d'Holbach se distinguait par une antipathie qui allait jusqu'à la fureur. Il eut le bonheur de voir les jésuites expulsés du royaume très chrétien. Que fit-il ? Il donna aux révérends pères tous les secours qui étaient en son pouvoir (2) !

Citons encore d'Alembert et Condorcet. Le célèbre mathématicien, né sans famille, mourut pauvre. Il avait pour toute fortune deux vieux serviteurs; il les *légua* à son jeune ami Condorcet. Leur entretien fut toujours considéré par le légataire comme son premier devoir, bien que lui-même fût loin d'être riche. Quand l'illustre proscrit se donna la mort, le *legs* passa à sa fille (3). Des

(1) *Damiron*, Mémoires sur la philosophie du dix-huitième siècle, t. I, pag. 363, 387.
(2) *Biographie universelle*, au mot d'*Holbach*.
(3) *Arago*, Biographie de Condorcet. (*Œuvres*, t. I, pag. 98.)

chrétiens feraient-ils mieux que ces deux ennemis du christianisme? Les philosophes faisaient mieux que les chrétiens : la charité individuelle était aussi dévouée, aussi compatissante dans le camp des athées que dans le sein de l'Église; mais il y avait cette différence que la bienfaisance chrétienne spécule plus ou moins sur le ciel, tandis que chez les libres penseurs il n'y avait plus une ombre de calcul. Ajoutons que la charité de l'Église, tout en soulageant la misère, la nourrit et l'augmente; la philosophie, au contraire, a l'ambition de détruire la misère en faisant appel à l'activité humaine. Il se trouva, au dix-huitième siècle, un philosophe qu'un caprice de cour mit un instant à la tête d'un ministère. Que l'on compare la vie de Turgot avec l'existence d'un de ces hommes inutiles que l'on appelle des saints, et que l'on décide de quel côté est la vraie religion. Le philosophe ministre inaugura la charité moderne, la charité laïque, en excitant au travail les malheureux qui sont en état de travailler, et en réservant les secours gratuits à ceux que l'âge et les infirmités mettent hors d'état de gagner leur vie. Cela n'empêcha pas Turgot de payer de sa personne : dans une année de famine, le jeune intendant contracta vingt mille francs de dettes, pour soulager les misères de la province qu'il administrait.

Nous avons appelé l'humanité qui caractérise le dix-huitième siècle, une religion nouvelle. Que les anciens l'aient ignorée, on nous l'accordera volontiers. Une grande partie du genre humain était exclue de la société humaine; alors même que les philosophes célébraient l'amour de l'humanité, ils ne pouvaient y comprendre des êtres qui n'étaient pas des hommes : les esclaves étaient des choses! Mais on prétend que la loi chrétienne rendit tous les hommes frères, et que l'humanité tant vantée des philosophes n'est que la monnaie de la charité évangélique. Un de nos grands écrivains, peu favorable, par la nature de son génie, aux philosophes du dernier siècle, répondra pour nous à ce banal reproche.

Ballanche remarque que le sentiment de l'humanité est un sentiment tout à fait nouveau dans l'application. La fraternité chrétienne était circonscrite dans le seul domaine de la religion. On exalte le dix-septième siècle comme un siècle chrétien, et on aime de l'opposer au dix-huitième. Eh bien, que l'on cherche le sentiment de l'humanité dans ce siècle brillant! Faut-il rappeler la légèreté cruelle, l'insouciance frivole avec laquelle une femme sincèrement chrétienne, madame de Sévigné, à qui l'on ne peut refuser ni les grâces de l'esprit ni les qualités du cœur, parle de l'exécution des paysans de la Bretagne? Ballanche flétrit avec raison la tendance des esprits qui porte à exclure certaines classes d'hommes de la société générale, comme pétris d'un autre limon, comme animés d'un autre souffle de vie, comme étrangers à nos affections. Le christianisme a-t-il mis fin à cette dégradante inégalité? L'Église sanctifia l'esclavage, elle légitima le servage; elle possédait encore des serfs au dix-huitième siècle, « jusqu'à la veille du jour où le tocsin de 89 fit entendre son glas funèbre. » Qui affranchit les serfs du mont Jura? C'est Voltaire. Qui détruisit les derniers débris de la servitude féodale? C'est la révolution de 89, que Ballanche a grand tort de comparer au son funèbre du tocsin; c'est plutôt le son joyeux qui annonce la naissance de l'humanité (1).

Il y a une manifestation du sentiment de l'humanité qui sera la gloire éternelle du dix-huitième siècle, c'est la tolérance. Cependant tel est l'aveuglement, ou telle est la mauvaise foi des néo-catholiques, qu'ils contestent cet honneur aux philosophes. « Que prêchaient-ils? » s'écrie l'abbé Balmès. « La fraternité universelle. Cette fraternité n'est-elle pas une doctrine du christianisme (2)? » Oui, la fraternité est un dogme chrétien. Mais comment se fait-il que la fraternité n'ait pas empêché les disciples du Christ de tra-

(1) *Ballanche*, l'Homme sans nom. — Le Vieillard et le Jeune Homme. — Palingénésie.
(2) *Balmès*, le Protestantisme comparé au catholicisme, t. II, pag. 101.

quer comme des bêtes fauves les disciples de Moïse? Les Pères de l'Église qui traitent les hérétiques de chiens et de porcs, n'étaient-ils pas chrétiens? Les empereurs qui portèrent des lois de sang contre les infidèles, sur la demande, sur les instances de l'Église, ignoraient-ils la fraternité chrétienne? Les papes qui prêchèrent les croisades contre les albigeois, n'étaient-ils pas les vicaires d'un Dieu de charité? Les guerres de religion excitées, soutenues, perpétuées par le fanatisme catholique, sont-elles des témoignages de la fraternité évangélique? Quand Louis XIV révoqua l'édit de Nantes, quand Louvois fit des conversions par ses dragons, étaient-ils les apôtres de la fraternité chrétienne? Si la tolérance est le fruit du christianisme, qu'on veuille bien nous expliquer comment il se fait que toutes les sociétés chrétiennes furent intolérantes, et que l'Église flétrit encore aujourd'hui la tolérance comme un crime? A quoi bon insister! Le paradoxe de l'abbé Balmès est une de ces falsifications de l'histoire que les écrivains catholiques se permettent sans scrupule aucun; à leurs yeux la sainteté du but légitime tous les moyens. La tolérance est essentiellement une doctrine et une vertu philosophique, et l'intolérance est de l'essence de toute religion révélée. Si le christianisme est intolérant, c'est parce qu'il prétend posséder la vérité divinement communiquée. Si la philosophie est tolérante, c'est parce qu'elle ne croit plus à la vérité absolue. Les philosophes sont d'avis que l'humanité a pour mission de chercher la vérité, sans qu'elle puisse jamais la posséder tout entière. Cette recherche de la vérité n'est possible que si l'esprit humain peut librement développer les facultés dont Dieu l'a doué. Voilà pourquoi un philosophe du dernier siècle dit que la tolérance est une insolence, car elle implique que des hommes peuvent donner à d'autres hommes la permission de penser et de croire ce que la raison leur enseigne. La philosophie ne se contente pas de la tolérance, elle revendique la liberté de penser.

II

Nous n'écrivons pas le panégyrique des philosophes du dix-huitième siècle; ce serait imiter les réactionnaires auxquels nous reprochons d'altérer l'histoire pour le besoin de leur cause. Oui, l'humanité fut leur religion, et en cela ils l'emportent sur le christianisme traditionnel. Mais il en va des idées comme des hommes, elles ont les défauts de leurs qualités. Pourquoi le christianisme, malgré sa charité, ignorait-il le sentiment d'humanité qui inspirait la philosophie? Parce que la religion du Christ est une religion de l'autre monde. Qu'importe au chrétien qu'il soit esclave ou libre sur cette terre? Il n'est pas citoyen de ce monde-ci, il est citoyen de la céleste Jérusalem. Que lui importent les institutions politiques, les formes de gouvernement, la liberté ou le despotisme, l'égalité ou les priviléges? Sa patrie est au ciel; il abandonne à César la cité périssable où il passe quelques années d'épreuve. Rien ne l'excite à corriger les vices de l'ordre social; car ces vices deviennent pour lui autant d'occasions d'exercer la patience et l'humanité. Voilà pourquoi sa charité reste individuelle. Il pourrait transformer cette terre en paradis qu'il s'en garderait bien, de crainte, qu'en s'attachant à la vie présente, il ne perdît la vie éternelle. Tant que le christianisme restera fidèle à ce spiritualisme exalté, l'humanité ne peut être sa vertu de prédilection : ses vertus seront des vertus de l'autre monde, comme lui-même est une religion de l'autre monde.

La philosophie du dix-huitième siècle est une réaction contre cette manière de concevoir et de pratiquer la religion. Aux yeux des libres penseurs, ceux qui conforment leur vie aux maximes de la perfection évangélique sont des fous, et ils n'ont pas tout à fait tort de traiter la sainteté de folie. L'homme qui ne vit que pour lui seul, est un être monstrueux; car c'est l'égoïsme incarné.

Comme l'existence, en dehors de la société est une vie contre nature, il n'y a que des hommes exceptionnels qui parviennent à réaliser cet étrange idéal ; pour la masse des chrétiens, il y a lutte entre leur religion et leur vie réelle : de là l'hypocrisie au lieu de la sainteté. Bénissons les philosophes d'avoir combattu les vertus imaginaires du christianisme, pour les remplacer par les vertus de l'homme et du citoyen. La réaction était légitime, mais elle dépassa les bornes. L'humanité des philosophes est exclusivement une religion de ce monde-ci ; ils répudient toutes les idées chrétiennes sur la vie future; les plus logiques ne veulent plus entendre parler de l'immortalité de l'âme, pas même de Dieu, de crainte que les superstitions du christianisme ne renaissent sous un autre nom. Ils mettent tout ce qu'ils ont d'intelligence, de dévoûment, d'abnégation à embellir la vie présente, mais quand elle finit, tout est fini. Les philosophes ne s'apercevaient pas que, si le christianisme traditionnel dénature l'homme, eux le mutilent, en ne tenant aucun compte d'un élément essentiel de sa nature, de l'infini.

L'homme ne se contente pas de cette existence passagère, quelque belle qu'on la suppose ; il aspire à l'éternité. C'est pour lui un besoin indestructible ; on peut l'assoupir pendant quelque temps, mais il se réveille ensuite avec d'autant plus de force. Ce n'est pas seulement l'immortalité qu'il désire, c'est dès ce monde-ci un lien avec l'être infini de qui il tient son existence, et sans lequel il ne saurait vivre. Qui le guidera à travers les écueils de la vie? Qui l'inspirera dans la lutte des passions contre la loi du devoir? Où trouvera-t-il un appui et une consolation dans les malheurs inévitables qui accompagnent les affections les plus douces? Qui soutiendra ses espérances? Qui affermira sa foi dans les moments de doute ou d'affaissement? Dieu et Dieu seul. Il faut donc qu'il y ait un lien entre l'être fini et l'être infini. C'est ce lien qui forme l'essence de la religion. En le méconnaissant, les phi-

losophes du dix-huitième siècle ont détruit l'idée de religion, vainement lui ont-ils substitué l'humanité : l'humanité n'est qu'une face des devoirs que la religion impose, mais ces devoirs à eux seuls ne constituent pas la religion. L'homme a beau se dévouer à ses semblables ; ces actes d'amour ne suffisent point pour remplir son âme. Pour mieux dire, si l'on ne donne pas satisfaction à l'élan vers l'infini qui est son besoin le plus impérieux, si par impossible, l'on parvenait à extirper toute idée qui ne se rattache pas à cette terre, si l'homme ne voyait plus d'autre horizon que celui de ses yeux, la source du dévoûment ne se tarirait-elle pas? Que resterait-il à l'âme ainsi emprisonnée, sinon l'égoïsme, la satisfaction des jouissances de cette courte vie? Si tel n'a pas été chez les philosophes du siècle dernier, le fruit de leurs fausses doctrines, c'est que l'homme ne parvient jamais à se mutiler. Il porte en lui la marque de son origine divine, l'élément de l'infini, et il transporte cette aspiration jusque dans ses erreurs. Cela n'empêche pas l'erreur d'être funeste. Il faut donc revenir à la vérité.

La doctrine chrétienne et la philosophie sont également excessives ; l'une détruit la vie présente au profit d'une vie future qui est imaginaire ; l'autre absorbe l'existence infinie de l'homme dans les quelques instants qu'il passe sur cette terre. C'est l'excès du christianisme qui a provoqué l'excès contraire. Il y a dans les deux conceptions une part de vérité. Est-il nécessaire de le démontrer ? C'est précisément parce que l'humanité des philosophes ne suffit pas aux aspirations infinies de l'homme que le monde est revenu à la vieille foi. Mais ce retour est-il définitif? Est-ce le triomphe du catholicisme sur la philosophie ? Il n'y a que les aveugles volontaires qui puissent se forger de pareilles illusions. Les causes qui ont porté les libres penseurs à déserter la religion du passé subsistent toujours au sein des sociétés catholiques. Il y a opposition radicale, et sur tous les points, entre une religion qui,

à raison de son immutabilité, doit rester la religion de l'autre monde, et les sentiments, les idées, les besoins des peuples modernes. Qu'arrive-t-il dans cette collision entre la réalité et le dogme? La réalité l'emporte. De fait les chrétiens passent et agissent comme le veut la nature de l'homme. C'est à dire que leur religion est purement nominale. Comment aurait-elle une influence sur la vie, alors que la vie est en tout l'opposé de la doctrine?

En réalité, et en dépit de la réaction catholique, la religion est en voie de se transformer. Cette transformation s'opère sous l'influence des sentiments qui inspiraient le dix-huitième siècle. Seulement le dix-neuvième ne rejette plus l'infini. Il s'agit donc d'arriver à une conception religieuse qui donne satisfaction tout ensemble à la nature finie et à la nature infinie de l'homme : il lui faut une religion qui soit de ce monde et de l'autre monde. Pour mieux dire, l'opposition entre ce monde et l'autre monde doit disparaître, dans le dogme, comme elle s'est déjà effacée dans la réalité. Il n'y a qu'une vie, infinie, progressive, mais ne changeant jamais radicalement, quant aux conditions de l'existence ; la transformation est toujours une évolution. Le monde futur ne diffère donc pas fondamentalement du monde actuel, il en est la suite rigoureuse et la conséquence logique. Dès lors l'abîme que le christianisme creuse entre la vie présente et la vie future est comblé. Cette vie-ci est aussi sainte que la vie future. En ce sens les philosophes du dix-huitième siècle ont raison de prêcher l'humanité : l'homme doit remplir tous ses devoirs d'homme et de citoyen. C'est là sa mission sur cette terre. Mais elle ne finit pas avec cette courte existence. Ici le sentiment chrétien vient rectifier ce qu'il y a d'erroné dans la philosophie du dernier siècle. L'homme est destiné à un développement infini. Il faut donc qu'il vive, non comme s'il était une plante de cette terre, mais en vue de la carrière infinie qu'il a à parcourir. Ainsi sera renoué le lien entre le créateur et la création, que le dix-huitième siècle brisait ou

méconnaissait; les hommes auront une religion qui donnera satisfaction à tous les besoins de leur nature et qui les guidera vers le terme de leur destinée.

§ 4. Le dix-huitième siècle et la révolution

Le grand crime de la philosophie, aux yeux des réactionnaires, c'est d'avoir précipité la France, et à sa suite le monde, dans le tourbillon des révolutions. Il y a dans ces accusations passionnées une grande part à faire à l'aveuglement des hommes du passé. On ne dirait pas qu'ils vivent à une époque où les révolutions sont devenues presque un fait habituel. Le spectacle journalier des mouvements violents qui bouleversent les sociétés devrait au moins leur apprendre les lois qui les régissent. Car les tempêtes et les tremblements de terre ont leurs lois aussi bien que la marche régulière des astres. Qui fait les révolutions? Sont-ce les générations qui assistent à ces convulsions, soit comme acteurs, soit comme victimes? Quand la vapeur comprimée, ne trouvant aucune issue, fait sauter une machine, faut-il s'en prendre à la vapeur, ou est-ce la faute du machiniste qui a négligé de pratiquer une soupape de sûreté, ou qui ne l'a pas ouverte à temps? Il est vrai que les sociétés humaines ne sont pas des machines, et que la liberté de l'homme y joue son rôle. Les révolutions ne sont donc pas une nécessité fatale. Il n'y en a aucune qui n'aurait pu être prévenue. Comment prévenir ces explosions violentes, qui ne font jamais de bien qu'en ravageant, comme les orages qui purifient l'air en même temps qu'ils détruisent les récoltes? Nous ne connaissons qu'un moyen pour cela, la voie régulière des réformes sociales. Il y a une révolution qui doit se faire nécessairement, c'est la marche progressive des sociétés vers le terme de leur destinée. Le progrès implique la transformation incessante des institutions politiques et religieuses. Quand les sociétés sont organisées

de façon qu'elles se puissent transformer par une voie constitutionnelle, elles échappent par cela même à la nécessité d'une transformation violente. Que si, au contraire, il y a dans une société des institutions ou des corporations qui se prétendent immuables, qui par conséquent résistent à tout changement, à tout progrès, la révolution devient une nécessité tout aussi fatale que l'explosion d'une machine à vapeur, quand la vapeur n'a pas d'issue.

Faut-il demander si, dans la France du dix-huitième siècle et sur tout le continent, le progrès régulier rencontrait de ces obstacles invincibles qui conduisent fatalement à une catastrophe? La royauté était absolue, et elle rapportait son pouvoir à Dieu pour le sanctifier et pour le mettre à l'abri de toute atteinte. Voilà déjà un élément immuable, qui s'opposait à toute transformation. En effet, le droit divin ne peut jamais consentir à abdiquer. Qui donna à la royauté ce funeste préjugé d'une autorité divine? Le christianisme traditionnel. Lui-même se prétendait divin, cela va sans dire. L'Église attribua le privilége de la divinité à des hommes, soi-disant organes de Dieu, à des institutions prétenduement fondées par Dieu : tout dans le catholicisme était divin, jusqu'aux plus honteux abus de la domination cléricale. Voilà encore un élément immuable, et le plus immuable de tous, comme le plus funeste, car les prétentions du catholicisme détruisaient toute liberté, civile et politique; elles ne laissaient pas même à l'homme la liberté de son for intérieur, de sa conscience. L'Église et la royauté se prêtaient la main : c'était une maxime de l'ancien ordre de choses, que le trône et l'autel sont solidaires. Funeste solidarité! car c'est la source première des révolutions qui agitent le monde européen. La religion s'alliait à la force pour maintenir les nations sous le joug que la violence, aidée de la foi, leur avait imposé. Comment une société pareille se serait-elle transformée? Elle se prétendait parfaite; or la perfection a-t-elle besoin d'un changement?

La prétendue perfection de l'ancien régime consistait dans une horrible imperfection. Quel était le rôle de la philosophie en face des mille abus accumulés pendant des siècles? La philosophie n'est possible que si elle jouit de la liberté de penser. Or, sous ce bienheureux régime de droit divin, la libre pensée passait pour un crime capital. Les philosophes étaient donc forcément révolutionnaires, par cela seul qu'ils étaient philosophes. Il leur fallut, pour exister, démolir l'Église, puisque l'Église leur refusait le droit sans lequel il n'y a plus de philosophie : c'était pour eux une question de vie ou de mort. Les philosophes auraient bien voulu séparer la cause de l'Église de celle de l'État ; ils firent des avances aux rois ; ils dirent et répétèrent que la philosophie, loin d'être l'ennemie de la royauté, en était l'alliée contre les usurpations de l'Église, et ils avaient raison. Mais les rois ne les écoutèrent pas ; ils tenaient à leur droit divin, à leur pouvoir absolu, et ils sentaient que si le droit divin de l'Église était ruiné, leur autorité divine n'aurait plus de raison d'être. Ils restèrent donc fidèles jusqu'au bout à l'alliance du trône et de l'autel. C'était forcer les philosophes à combattre la royauté aussi bien que l'Église.

Voilà comment les philosophes devinrent révolutionnaires. Ils avaient conscience de leur mission. Voltaire écrit à madame du Deffand : « Je suis un *grand démolisseur.* » Il écrit au roi de Prusse : « Il faudra bouleverser la terre pour la mettre sous l'empire de la philosophie. » Ailleurs, il regrette que les philosophes ne soient ni assez nombreux ni assez zélés, « pour effectuer *par le fer et par la flamme* la régénération du monde (1). » On le voit, la philosophie ne se croyait pas seulement appelée à démolir ; si elle accumulait les ruines, c'était pour élever un édifice à la place de l'ancien. Dans le discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, ce manifeste du dix-huitième siècle, on lit : « Notre siècle se croit appelé à renou-

(1) *Voltaire*, Lettres du 1er janvier 1770, du 15 septembre 1775, du 26 janvier 1762.

veler les lois en tout genre, et à faire justice. » C'était déclarer qu'il fallait tout renouveler sous l'inspiration de la raison ; c'était l'annonce de la révolution. Les philosophes eurent le pressentiment de l'immense convulsion qui devait terminer le dix-huitième siècle, comme nous le dirons ailleurs (1). Ils sont donc, à tous égards, les précurseurs de l'immortelle révolution qui inaugura la régénération de la France et celle du monde. Est-ce à dire que les philosophes aient fait la révolution ?

Il y a une accusation dans cette question. Si l'on en croit les réactionnaires, il n'y aurait pas eu de révolution sans Voltaire et Rousseau, et comme ils ne voient que des crimes et des malheurs dans le grand mouvement de 89, le reproche qu'ils font aux philosophes aboutit à les représenter comme une bande d'incendiaires. Ainsi formulée, la proposition, que les philosophes ont fait la révolution, est tout ensemble une niaiserie et une calomnie. La littérature est l'expression de la société; si elle remue les esprits, c'est que le monde partage les sentiments qu'elle exprime. Donnez à Voltaire des lecteurs imbus des croyances chrétiennes, le grand railleur ne convertira personne, pour mieux dire, il ne trouvera pas de lecteur. Mettez Rousseau en présence d'une nation qui croit au droit divin des rois, elle ne comprendra pas même ses théories de contrat social et d'égalité. Quand parut l'ouvrage d'Helvétius, une femme d'esprit dit qu'il avait révélé le secret de tout le monde. Que l'on maudisse le dix-huitième siècle ou qu'on le glorifie, toujours est-il que ce ne sont pas quelques écrivains qui ont démoli le christianisme et la royauté. Ils ne sont que les organes des sentiments généraux. Sans doute, la mission des libres penseurs ne se borne pas à interpréter les vœux de l'humanité ; ils font plus que les formuler, par la puissance du génie ils leur donnent un corps et une âme.

(1) Voyez mon *Étude sur la révolution*, t. XIII de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

Faut-il en faire un reproche aux philosophes et un crime? L'accusation des réactionnaires catholiques est plus que niaise, elle est sacrilége. C'est Dieu qui distribue les dons du génie pour servir aux desseins de sa Providence. Oui, en dépit des sottes clameurs de la réaction, les Voltaire et les Rousseau, les Diderot et les Helvétius, sont les élus de Dieu. Ils remplissent une mission divine, et jamais il n'y en a eu de plus glorieuse : ils sont les libérateurs de l'humanité. La révolution reconnaissante mit les restes mortels de Voltaire et de Rousseau au Panthéon. Sur le sarcophage de Voltaire, on lisait cette inscription : « Il combattit les athées et les fanatiques; il inspira la tolérance, il réclama les droits de l'homme contre la servitude et la féodalité : il nous a préparés à devenir libres. » L'apothéose et l'inscription s'adressent à toute la philosophie du dix-huitième siècle, le plus grand de tous les siècles, parce qu'il fut le premier qui se préoccupa de l'affranchissement de la pensée et de la liberté des peuples.

Il y a cependant une tache à cette gloire. Chose remarquable, en accordant les honneurs du Panthéon à Voltaire, la révolution le glorifia d'avoir combattu les athées en même temps que les fanatiques. C'était répudier toute une face du dix-huitième siècle, l'école qui ne recula devant aucune conséquence de la doctrine de la sensation. Nous croyons que la réprobation est juste, en tant qu'elle frappe l'athéisme et le matérialisme. Quant aux hommes qui prêchèrent ces erreurs, ils furent moins coupables qu'on ne le croit. Ils n'entendaient pas ruiner les bases de la morale, ils croyaient au contraire fonder la vraie morale, en la dégageant des liens de la superstition, et pour eux toute religion était superstition, parce qu'ils confondaient la religion avec les croyances et les pratiques du catholicisme. Voilà leur excuse; mais l'excuse implique une faute. Cette faute, qui oserait la nier? Nous ne parlons pas même des saturnales de la révolution, où l'on vit des prostituées faire fonction de déesses, comme si l'on avait voulu avilir la raison au moment

même où on lui élevait des autels. Il y a un effet plus funeste encore de ces fausses doctrines : en détruisant les notions de Dieu et d'essence spirituelle, elles enlèvent à la morale ses fondements les plus solides ; le devoir n'est plus que l'instinct de l'honnête homme. Mais que deviendront ceux qui n'ont pas cet instinct, ou chez qui il est combattu par de mauvaises passions ? Ils n'ont plus ni règle ni mesure. Ne serait-ce pas là une des raisons de ces défaillances auxquelles est sujette la nation qui a produit les héros de 89 et de 93 ? Tant que le vent souffle des sentiments généreux, la France a le courage et le dévoûment d'un martyr. Quand l'inévitable réaction arrive, elle déserte les idées et les croyances, scellées du plus pur de son sang, avec le même emportement qu'elle avait mis à les défendre. Il n'y a pas de spectacle plus affligeant, et il faut avoir une foi inébranlable dans le progrès, pour ne pas se laisser aller au désespoir.

Il importe donc de répudier hautement, comme le fit la révolution elle-même, le grossier matérialisme qui dégrade l'homme au rang de la brute. C'est ce retour aux croyances du spiritualisme chrétien, qui légitimerait la réaction s'il était sincère et profondément senti. Malheureusement, la réaction religieuse est restée à la surface : nous professons des lèvres une croyance qui ne peut plus être la nôtre, puisqu'elle est en opposition avec toutes nos idées, avec toutes nos aspirations. Voilà pourquoi notre siècle, tout en se prétendant plus croyant que le dix-huitième, a bien moins de cette foi qui inspire le dévoûment et le sacrifice. Il faut à l'humanité une autre religion que celle du passé : car c'est une chose contradictoire qu'une religion, en tout hostile ou indifférente à nos sentiments, nous guide vers un but qu'elle ne comprend point ou qu'elle condamne. Que le dix-neuvième siècle, au lieu de chercher sa foi dans les ruines du passé, la puise dans ses entrailles, dans les besoins de son âme, alors il retrouvera l'énergie et la puissance du sacrifice qui rendent les hommes capables de grandes choses.

LIVRE I

LE PRINCIPE DE LA LUTTE

CHAPITRE I

LE PRINCIPE PHILOSOPHIQUE

—

§ 1. L'idée du progrès

I

L'on accuse le dix-huitième siècle d'être incrédule. Il était incrédule, en un certain sens, comme les premiers chrétiens étaient athées; il abandonnait les vieux autels d'une vieille religion, pour adorer un Dieu nouveau. Quel était ce Dieu? Ce n'était plus un Dieu en chair et en os; les philosophes adoraient le Dieu inconnu auquel les Athéniens avaient élevé un temple, alors que saint Paul vint leur prêcher la folie de la croix. Les descendants de Socrate et de Platon ne voulurent pas plier le genou devant le crucifié, et, à leur suite, les libres penseurs désertèrent les temples dont la superstition avait couvert le monde chrétien. Dans la première joie qu'ils éprouvèrent, après avoir secoué les chaînes de l'erreur, les philosophes confondirent toute religion avec le christianisme traditionnel; ils ne se doutaient pas que l'homme ne peut pas vivre sans foi, et qu'eux-mêmes, les incrédules, les athées, en avaient une. Ils avaient une croyance, ils nous l'ont transmise; elle devient tous les jours plus vive, plus ardente. Ce n'est pas encore une doctrine, encore moins un culte; mais c'est une puissante inspiration qui nous conduira à une nouvelle religion. Déjà c'est un lien qui

unit les hommes de l'avenir, c'est un drapeau qu'ils opposent aux partisans du passé. Quelle est cette foi qui nous anime au combat, qui nous soutient dans nos luttes, qui relève notre courage, alors que nos forces épuisées nous laissent dans cet état d'affaissement qui touche au désespoir? C'est l'idée du progrès, nous pouvons dire le dogme du progrès, car l'idée est ou tend à devenir une vraie croyance.

C'est aussi une croyance générale. Qui aujourd'hui ne fait pas appel au progrès? Ceux-là mêmes qui restent attachés au christianisme traditionnel, sont entraînés, subjugués par la puissance d'un principe qui mine depuis des siècles l'édifice du passé. Ils voudraient s'emparer, à leur profit, de ce levier pour agir sur les peuples, afin de les ramener au culte qu'ils ont déserté. Si cela témoigne pour l'irrésistible influence du dogme nouveau, cela prouve aussi qu'il est encore vague et indécis; autrement les partis les plus opposés ne pourraient pas s'en faire une arme. L'idée du progrès était encore moins arrêtée au dernier siècle. C'était un sentiment plutôt qu'une doctrine. Elle ne peut pas rester à cet état d'instinct; il faut qu'elle se formule en principes, si elle veut tenir ses ambitieuses promesses et devenir le fondement d'une société nouvelle. Question immense, puisqu'elle embrasse la religion, la philosophie et la politique. Pour le moment, nous ne nous engageons pas dans le fond du débat; nous n'avons à considérer le dogme du progrès que comme l'élément essentiel de la lutte qui divise, au dix-huitième siècle, la philosophie et le christianisme traditionnel. Pourquoi ce siècle illustre mit-il tant d'ardeur à démolir les vieilles croyances? Pourquoi cette joie frénétique à accumuler des ruines? Pourquoi le dédain de la tradition poussé jusqu'à la haine? Pourquoi cette impatience fiévreuse de l'avenir et ces espérances d'une régénération totale de l'humanité? C'est que la société du passé s'incarnait en quelque sorte dans l'Église, et, pendant des siècles, l'Église avait exercé un empire tyrannique sur les esprits; elle avait dominé sur les individus et les peuples, ne laissant pas une ombre de liberté aux uns, ni d'indépendance aux autres. Et quel était le fondement de ce despotisme religieux, intellectuel et politique qui caractérise l'ancienne société? L'Église se disait l'organe d'une foi divine, révélée directement par le Fils de Dieu; elle se prétendait donc en possession de la vérité abso-

lue. Prétention funeste, car elle n'allait à rien moins qu'à perpétuer la tyrannie de l'Église au nom d'un dogme immuable. Si réellement la foi de l'Église lui a été révélée, si elle est la dépositaire de la vérité, que reste-t-il à faire au genre humain, sinon à plier le genou pour adorer? Les philosophes s'insurgèrent contre la hautaine ambition du catholicisme, et jamais il n'y eut de plus sainte insurrection. En effet, à quoi aboutissait la prétendue vérité révélée, immuable? A exploiter la crédulité humaine au profit de la cupidité de Rome.

Mais comment abattre un édifice séculaire qui plongeait ses racines dans toute la chrétienté? Comment quelques hommes pouvaient-ils avoir la témérité de s'insurger contre toute une civilisation? Car il ne s'agissait pas seulement de la religion; toutes les institutions civiles et politiques se liaient à la religion et en dérivaient, pour ainsi dire. La guerre que les philosophes déclaraient à l'Église, se faisait donc à la société tout entière. Guerre de géants! Pour oser l'entreprendre, il fallait plus que de la témérité, il fallait une de ces armes enchantées que les fées bienfaisantes forgeaient jadis pour des guerriers favoris. L'arme merveilleuse qui servit aux philosophes à battre en brèche l'édifice de la vieille société, c'est la foi illimitée dans la perfectibilité de l'esprit humain. Cette foi donnait aux philosophes la certitude que des destinées nouvelles, glorieuses, attendaient l'humanité; elle leur donnait la certitude que ces destinées devaient nécessairement s'accomplir : il n'y avait point d'obstacle, point de résistance qui pût arrêter la réalisation d'une loi aussi fatale que celle qui régit le mouvement des astres. Chose singulière! La foi des philosophes était aussi absolue, et, à certains égards, aussi aveugle que celle de l'Église. D'une part, ils concevaient, pour l'avenir de l'humanité, des espérances tellement illimitées, qu'elles devenaient chimériques; d'autre part, ils avaient pour les institutions du passé un mépris si superbe, qu'il devenait injuste. Il leur fallait cette foi aveugle pour accomplir leur mission. S'ils n'avaient pas eu la conviction profonde que tout le passé devait périr, pour être renouvelé par la puissance de la raison humaine, comment auraient-ils eu le courage de mettre la main à l'œuvre, et d'entamer cette gigantesque démolition? Tout n'était pas ignorance et superstition dans l'Église; la société ne reposait pas tout entière sur la fourberie et

le mensonge. Mais ceux qui eurent l'audace de déclarer une guerre à mort à tout ce qui existait, devaient avoir cette conviction pour oser entreprendre cette lutte inouïe. Voilà pourquoi l'idée du progrès ne fut qu'un instinct au dix-huitième siècle; l'instinct était d'autant plus puissant qu'il était plus irréfléchi. Il cachait à ceux qui y obéissaient ce qu'il y avait de légitime dans l'état social qu'ils attaquaient avec tant de fureur; il leur cachait ce qu'il y aurait de nécessairement imparfait dans la société nouvelle qu'ils attendaient avec une confiance inébranlable. L'idée du progrès était quelque chose d'indéfini, mais aussi d'illimité, un mot magique qui tenait lieu de tout et qui entraînait tout.

Nous n'avons plus et nous ne pouvons plus avoir ce mépris superbe du passé et cette espérance sans bornes dans l'avenir, car notre mission n'est plus celle du dix-huitième siècle : nous ne sommes pas appelés à démolir, mais à reconstruire. Or, les sociétés ne se construisent point d'un coup de baguette et comme par enchantement. Il y a mieux. La doctrine même du progrès nous éloigne des excès où est tombée la philosophie du siècle dernier. En effet, qui dit progrès, dit développement successif, et partant toujours incomplet. Le dogme de la perfectibilité est la négation de la vérité absolue, de la perfection idéale. Donc l'âge d'or n'est pas plus devant nous que derrière nous. Si l'humanité va toujours en avançant, elle n'atteindra cependant jamais le but qu'elle poursuit, puisque chaque progrès qu'elle accomplit lui montre un nouveau progrès à réaliser. Dès lors le passé ne peut pas être condamné, maudit; les vieilles institutions, soit religieuses, soit politiques, avaient leur raison d'être, elles étaient à leur origine un progrès sur un état social plus imparfait; et il faut ajouter que si elles se doivent transformer, elles contiennent aussi le germe de cette transformation. Le progrès est une évolution, il n'est pas une destruction. Ainsi, loin de réprouver le passé, la doctrine de la perfectibilité l'accepte et le légitime même; elle y cherche les éléments, les matériaux qui serviront à édifier la société de l'avenir. Puisque notre notion du progrès n'est plus celle du dix-huitième siècle, il faut nous y arrêter un instant, pour la définir; c'est le seul moyen d'apprécier la philosophie du siècle dernier.

II

L'idée de progrès implique un développement, et par conséquent un but à atteindre, une mission à remplir. Qui est-ce qui se développe? Qui a cette mission? Notre question surprendra plus d'un lecteur; elle est cependant capitale, et il s'en faut de beaucoup qu'elle reçoive une réponse uniforme. S'agit-il de l'individu ou de la société? Est-ce l'individu qui s'avance progressivement vers une certaine destinée, ou est-ce l'humanité? Les uns disent, c'est l'individu; les autres disent, c'est la société. Nous répondons, c'est l'un et l'autre, mais c'est l'individu qui est le but, la société est plutôt un moyen. Que l'individu ait une raison d'être, par suite un but à atteindre, tous ceux qui croient à une existence individuelle n'en font aucun doute; quant à ceux qui ne croient qu'à la matière et au hasard, il est inutile de leur parler de loi. Quelle est la mission de l'individu? Sur ce point la dissidence commence déjà entre la philosophie et la religion chrétienne; il est vrai que l'une et l'autre enseignent que c'est le perfectionnement de l'homme; mais les philosophes veulent que toutes nos facultés se développent dans une riche harmonie; tel est pour eux le but suprême de l'existence. Il n'en est pas de même des théologiens; ils subordonnent toute notre existence, et par suite le développement de nos facultés, au salut. Dans cet ordre d'idées, les facultés intellectuelles sont mises presque sur la même ligne que nos facultés physiques, en ce sens qu'il ne faut les cultiver que comme moyen, le but suprême étant de perfectionner l'être moral, seule voie pour arriver à la béatitude céleste. Cette conception est fausse : en ravalant l'intelligence au rang d'instrument, elle mutile l'homme, elle brise l'harmonie de la création; elle est même infidèle à cette profonde parole du Christ: « Soyez parfait comme votre Père dans les cieux. » Qui oserait dire qu'en Dieu l'intelligence est subordonnée à la charité? Le développement moral laissera toujours à désirer, quand l'intelligence ne sera pas à la hauteur de l'amour, de même que le développement exclusif de l'intelligence vicie la raison. L'idéal demande l'harmonie des diverses facultés dont Dieu a doué ses créatures.

Comment l'individu se développe-t-il? Par l'éducation. Sa vie entière est une éducation incessante. Pour la vie actuelle, cela ne sera contesté par personne. Mais le désaccord recommence quand on demande si le développement de nos facultés s'arrête à la mort. Écartons d'abord l'erreur malheureuse dans laquelle versaient les philosophes du siècle dernier : ils niaient l'immortalité de l'âme, sauf les spiritualistes, et il faut l'avouer, le spiritualisme faisait l'exception dans le camp philosophique. Si la doctrine de la sensation n'avait égaré les libres penseurs, la croyance d'un progrès illimité qui les inspirait aurait dû leur donner la certitude d'une existence infinie. En effet, si l'on admet que le développement de nos facultés est le but de notre vie, il est impossible qu'il y ait un point d'arrêt. Donc l'idée du progrès appliquée à l'individu est identique avec celle de son immortalité. Sur ce point, il y a accord aujourd'hui entre la philosophie et le christianisme : nous faisons abstraction des extravagances de l'école matérialiste et des rêves du panthéisme, ces systèmes ne trouveront jamais accès dans la conscience générale. Mais si les philosophes s'accordent avec les chrétiens sur la notion d'une vie infinie, la dissidence entre eux est grande sur les conditions de la vie future, et c'est encore une fois l'idée du progrès qui a conduit la philosophie à se séparer de la religion traditionnelle. Le christianisme enseigne que la vie future est un état fixe, immuable : pour les uns, le petit nombre des élus, la félicité infinie, et pour les autres, la masse des réprouvés, la souffrance sans fin. Tel n'est pas le sentiment des philosophes qui s'inspirent du dogme de la perfectibilité ; ils croient que la vie future est pour tous les êtres créés une suite et une continuation de leur existence antérieure, une marche sans halte vers la perfection. La créature étant imparfaite de son essence, elle s'approchera toujours du but, sans l'atteindre jamais ; mais aussi elle ne sera jamais mise dans une condition telle que tout développement devienne impossible. Il n'y a donc ni enfer ni paradis, mais une vie progressive, ayant pour but idéal la perfection.

L'existence progressive de l'individu est du domaine de la foi ; la science ne peut pas affirmer si l'homme a déjà vécu avant de naître ; elle ignore également où et dans quelles conditions se passera l'existence future. Cette face du progrès ne concerne donc

que la théologie ou la philosophie religieuse. Ce n'est pas dans ces termes que s'agite d'ordinaire la question du progrès; on la limite à ce monde-ci et l'on demande s'il y a progrès pour l'individu en ce sens que l'homme du dix-neuvième siècle soit, quant au développement de ses facultés physiques, intellectuelles et morales, sur une échelle plus élevée que les générations qui l'ont précédé sur cette terre. L'on demande encore si la société est en voie de se perfectionner ou si elle décline vers une inévitable décadence. Ainsi posée, la question n'est plus une question religieuse ni philosophique, mais une question de fait. Partant c'est l'histoire et non la théorie qui la doit résoudre. Cela est de toute évidence; cependant ce n'est que de nos jours que l'on s'est aperçu qu'il fallait recueillir avant tout les faits qui concernent soit le perfectionnement, soit la dégénération de l'individu et de la société. L'ignorance des faits a été la cause des erreurs les plus contradictoires.

Pourquoi les anciens étaient-ils d'avis que l'homme et le monde allaient toujours en empirant? Parce qu'ils voyaient l'homme et le monde imparfaits, et l'on s'imaginait qu'ils avaient été parfaits à leur origine. Le prétendu âge d'or a égaré les poètes et les philosophes pendant l'antiquité et jusque dans les temps modernes. Pourquoi les philosophes du siècle dernier ont-ils eu un mépris si insultant pour toutes les institutions du passé? Parce qu'ils les ignoraient; ils ont été injustes pour le christianisme, ils ont été injustes pour la royauté, et pour la féodalité. Dès lors, il leur était impossible de formuler les lois qui régissent le développement de l'individu et de l'humanité : c'est comme s'ils avaient entrepris de déterminer les lois qui président au cours des astres, sans avoir au préalable observé le ciel. Il faut donc revenir aux faits, et il faut les étudier avec soin, en constatant soit les progrès qui s'accomplissent, soit les époques d'arrêt ou de recul, quand on en rencontre. C'est ce travail que nous avons essayé de faire dans nos *Études*. Pour autant que nous sachions, notre histoire est la première qui ait été écrite dans cet ordre d'idées. On voudra bien nous tenir compte des difficultés de l'entreprise. Dans ce que nous allons dire de la doctrine du progrès, nous ne faisons que résumer les résultats auxquels nous avons été amené dans le cours de nos recherches.

Le progrès se manifeste dans toutes les faces de l'activité humaine. C'est le progrès social qui frappe surtout nos regards, parce que l'histoire ne s'occupe guère que des sociétés politiques. Nous n'avons qu'à citer l'esclavage. Le plus profond penseur de l'antiquité, Aristote, le considérait comme éternel. Jésus-Christ ne songea pas à l'abolir, et cependant, sous l'influence des races germaniques, il s'est transformé et il a fini par disparaître. Ce fait est encore remarquable à d'autres égards. Au dix-huitième siècle, Rousseau et Mably idéalisaient les Grecs et les Romains; ils oubliaient les ilotes et les esclaves; ils oubliaient, pour mieux dire, ils ignoraient que les citoyens de Sparte et de Rome, dont ils enviaient la liberté, ne savaient pas même ce que c'était que la liberté. Si nous la connaissons aujourd'hui, bien que nous n'en jouissions pas dans toute sa plénitude, c'est aux Germains que nous le devons. Y a-t-il un témoignage plus décisif pour le progrès qui s'opère sous la main de Dieu? Des peuples flétris comme barbares, viennent détruire la civilisation de la Grèce et de Rome, ils couvrent l'Europe entière de ténèbres pendant des siècles, et ces mêmes barbares inaugurent l'ère de la vraie liberté, sans laquelle il n'y a point de vie, point de civilisation! Admirons les voies de la Providence et bénissons la main qui guide l'humanité dans le rude travail de son éducation!

Il est à peine nécessaire d'insister sur le progrès dans l'ordre physique. Nous ne pouvons pas faire un pas sans qu'une merveilleuse découverte nous apprenne que le monde se transforme sous l'inspiration de la science. Constatons seulement qu'avant d'appliquer son énergie et son intelligence à dompter la nature pour la faire servir à ses besoins, l'homme lui-même a dû se modifier. Les anciens avaient un respect superstitieux pour la nature qu'ils divinisaient; ils craignaient de toucher aux œuvres de Dieu, comme on craindrait de mettre la main sur la divinité. Le spiritualisme chrétien mit fin à cette idolâtrie, mais le dédain qu'il affectait pour la matière et les conditions extérieures de notre existence ne le sollicitait guère à agir sur le monde. Il a fallu l'esprit curieux et actif des races européennes pour vaincre l'obstacle qu'opposaient les croyances religieuses au développement matériel de la civilisation. Aujourd'hui toutes les digues sont rompues, le progrès nous déborde et nous fait craindre que

la civilisation ne devienne exclusivement matérielle. Il est certain que ce serait la mort de l'humanité. Mais il y a un remède au mal; c'est que la religion, au lieu de maudire la matière comme le domaine de Satan, la représente comme la condition de notre perfectionnement intellectuel et moral. Loin de redouter les progrès de l'industrie, appelons-les de tous nos vœux, mais qu'il soit bien entendu que ce n'est pas là notre but, ni notre idéal. Si la nature doit être domptée et exploitée, c'est pour que l'homme soit d'autant plus libre.

Le progrès intellectuel est tout aussi évident que le progrès physique. Chose remarquable, les anciens, qui niaient le progrès moral et même le progrès social, qui redoutaient presque comme un sacrilége le progrès matériel, avaient déjà constaté le progrès intellectuel. Les sciences s'étaient perfectionnées depuis le prétendu âge d'or, et il se trouva que l'âge de fer était plus avancé que l'heureux temps où Saturne gouvernait la terre. Il y avait un écueil dans ce développement trop exclusif de l'intelligence; il engendra l'orgueil, et éloigna les hommes de Dieu, au lieu de les rapprocher de la source de toute perfection. Voilà pourquoi le christianisme plaça l'humilité au dessus de la sagesse de ce monde, et traita la sagesse des philosophes de folie. Les vrais chrétiens ne virent jamais la science qu'avec défaveur, et avec défiance. Et ils n'avaient pas tort. La renaissance des lettres fut aussi le réveil de l'esprit humain. Il cessa de croire aveuglément, du moment où il s'abreuva aux sources de la philosophie. La résistance de l'Église fut vaine, et plus vainement encore rêve-t-elle une science catholique : la science n'est ni catholique, ni protestante, ni croyante, ni incrédule, elle vit de liberté, et c'est depuis qu'elle est libre qu'elle marche de progrès en progrès.

Y a-t-il aussi progrès dans le domaine religieux? Sur ce point le dissentiment est grand entre la philosophie et le christianisme traditionnel; les écoles philosophiques mêmes sont loin de s'accorder entre elles. Écartons d'abord la fausse conception du dix-huitième siècle qui confond la foi avec la superstition : à ce point de vue, le progrès eût consisté à détruire le christianisme et toute croyance religieuse. Il y a un côté vrai dans la réaction catholique qui suivit la tourmente révolutionnaire, c'est que le besoin de croire est un sentiment indestructible. Mais la religion est-elle

soumise à la loi générale du progrès? Les défenseurs du christianisme traditionnel disent que non, et à leur point de vue ils ont raison, puisqu'ils prétendent posséder la vérité absolue; or la perfection ne peut pas se perfectionner. On croirait que ceux qui rejettent la vérité absolue, doivent par cela même admettre un progrès de la vérité religieuse, comme de toute vérité. Toutefois les hommes politiques se plaisent à dire que la religion reste toujours la même; ce n'est pas précisément par respect pour la religion qu'ils parlent ainsi, c'est plutôt par dédain; ils sont au fond de l'avis des philosophes qui ne voient que superstition dans la foi. Si au lieu de s'en tenir au présent, l'on avait étudié l'histoire, l'on serait arrivé à des conclusions bien différentes. Le christianisme n'est-il pas un progrès sur le paganisme et même sur le mosaïsme? Personne ne le conteste, sauf ceux qui ont intérêt à le nier. Comment ce progrès s'est-il accompli? Ici les chrétiens et les philosophes se divisent de nouveau. Ceux-ci disent que la révolution s'est faite par le travail de l'humanité; ils ne rejettent pas l'inspiration divine, mais ils prétendent que l'action de Dieu sur l'humanité est permanente. Les croyants au contraire soutiennent que la religion chrétienne est une révélation miraculeuse de la divinité. L'histoire est pour les philosophes : elle nous apprend que les miracles sont une illusion, quand ils ne sont pas une supercherie : elle nous apprend encore que le progrès s'est fait dans le domaine de la religion, comme dans toutes les sphères de l'activité humaine. Cela est décisif pour la grande question que nous venons de soulever. S'il y a eu progrès religieux dans le passé, pourquoi serait-il impossible dans l'avenir?

Reste le progrès moral. Ici nous quittons le domaine des institutions sociales, pour revenir à l'individu. Le progrès moral est avec le progrès religieux qui s'y lie, le seul qui trouve des contradicteurs. Cela ne tiendrait-il pas à une disposition d'esprit profondément enracinée dans l'homme? Nous sommes tous louangeurs du passé, et nous aimons à médire du présent. La raison en est bien simple; c'est que le mal qui frappe nos regards, le mal dont nous souffrons, nous impressionne plus vivement que celui que nous ne connaissons qu'imparfaitement par l'histoire. Toujours est-il que cette tendance nous rend injustes et nous porte à nier le progrès moral. C'est déjà une raison de nous défier

de notre jugement. Il y en a une autre qui nous paraît décisive. Les manifestations du progrès que nous avons signalées, et sur lesquelles tout le monde est à peu près d'accord, sont dues incontestablement à l'activité humaine. Si la matière est domptée et la nature asservie ; si la science sonde les abîmes des cieux, si elle dévoile les secrets de la création, si elle découvre les lois qui régissent l'individu et les sociétés ; si les États s'organisent sur les bases de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, c'est certes aux efforts de l'homme que ces progrès sont dus. Par quelle inexplicable contradiction l'homme serait-il encore aujourd'hui ce qu'il était au berceau du monde, tandis que tout change autour de lui et par lui ? Comment ! il y aurait progrès général, et l'artisan du progrès resterait seul immuable ? Cela est absurde, cela est impossible. Le progrès matériel, scientifique, social et religieux ne se conçoit que pour autant que l'homme gagne incessamment en intelligence, en sentiment, en force. N'est-ce pas dire que ses facultés morales s'élèvent et se perfectionnent ? Le christianisme traditionnel a imaginé des êtres doués d'intelligence, même d'une intelligence supérieure à celle de l'homme, et voués néanmoins pour l'éternité au mal. Mais la philosophie ne comprend pas la dépravation unie à l'intelligence, à moins que ce ne soit comme une affreuse maladie ; elle ne la comprend pas comme une loi de notre nature. Il y a donc progrès moral.

Ce progrès, comme tous les autres, est attesté par l'histoire. Ce qui a contribué à en faire douter, c'est que les historiens s'occupent peu des individus, et quand ils en parlent, c'est pour signaler leurs excès plutôt que leurs vertus ; le vice se produit au grand jour, tandis que les plus belles qualités de l'âme se cachent et se dérobent à l'œil de l'observateur. Puis l'histoire n'a guère été étudiée jusqu'ici à ce point de vue. Plus on descendra dans les plis et les replis de l'homme, plus on se convaincra que sa conscience s'éclaire, que son sens moral s'épure à travers les siècles. Ce progrès éclate avec tant d'évidence dans des points fondamentaux, qu'il faut une singulière prévention pour le nier. L'union de l'homme et de la femme est, de l'aveu de tout le monde, la base de la moralité. Eh bien, le mariage n'est-il pas aujourd'hui plus moral qu'il ne l'a été dans le passé ? Que l'on consulte les faits sans parti pris d'avance. Là où règne la polygamie, peut-il

être question d'une vraie moralité? C'est plutôt l'absence de tout élément moral dans la société de l'homme et de la femme. La monogamie a donc été un immense progrès. Mais le fait seul de la monogamie ne suffit point; il faut voir quel sens les lois et la conscience générale y attachent. Il y a là un vaste champ de progrès pour le développement moral. Chez les Grecs, la femme est encore séparée de l'homme, elle ne vit pas de sa vie. Il y a plus d'intimité dans le mariage romain; malheureusement la facilité du divorce vicie l'institution du mariage dans son essence. Le christianisme sanctifie l'union conjugale, en en faisant un sacrement. Mais la femme reste toujours subordonnée et comme frappée d'une espèce de réprobation. Aujourd'hui le mariage est l'union des âmes; nous sommes loin d'avoir réalisé cet idéal, mais il a pris place dans la conscience humaine, et il aidera à transformer l'humanité.

La question du progrès moral est si grave, que l'on nous permettra de citer encore une autre preuve à l'appui de ce que nous disons. Pendant des siècles, l'homme n'a vu d'autre but à son existence que le bonheur, bonheur matériel d'abord, cherchant sa satisfaction dans les jouissances physiques. Il s'est même trouvé une révélation prétendûment divine qui a assigné comme but de l'existence, comme idéal et comme récompense, la félicité temporelle. Le bonheur changea de nature dans le christianisme, on le plaça dans le salut, c'est à dire dans une jouissance purement spirituelle, tellement spirituelle, que l'homme ne peut pas même s'en faire une idée. Si dans la réalité de la vie, les hommes se préoccupent médiocrement de cette félicité mystique, il n'en est pas moins vrai qu'ils sont toujours à la poursuite du bonheur. Cette conception vicie le sens moral. Que devient la moralité, quand la religion même propose le bonheur aux hommes comme dernier terme de leur destinée? Pour les masses, la vertu est un prêt à la courte semaine, que le fidèle fait à Dieu. Quand la vertu n'est pas un grossier calcul, elle est du moins ravalée, avilie, car elle n'est plus un but, mais un moyen : ce qui exclut la vraie moralité. Il y a un autre idéal, plus élevé et plus vrai qui s'est fait jour dans la conscience humaine : ce n'est plus le bonheur qui est le but, mais le développement le plus large, le plus complet de toutes nos facultés. Dans cette doctrine, le devoir

moral doit être rempli, par cela seul que c'est le devoir, abstraction faite de toute idée de peine ou de récompense ; le développement moral est notre mission, comme le développement intellectuel. Cette transformation de l'idée du bonheur n'est-elle pas un immense progrès ? On peut affirmer que la véritable moralité naît seulement alors que le principe du devoir prend la place de la longue illusion du bonheur. Il est vrai que nous sommes loin, bien loin d'être à la hauteur de ce nouvel idéal ; mais n'avons-nous pas une éternité devant nous pour le réaliser?

III

Nous arrivons à cette conclusion, qu'il y a progrès individuel et progrès social. Reste une question tout aussi importante que celles que nous venons de toucher. Quel rapport y a-t-il entre le développement de l'individu et celui de la société? Les termes dans lesquels nous posons le problème, répondent d'avance à l'erreur de ceux qui bornent le progrès aux institutions sociales et politiques. C'est une opinion très répandue de notre temps. Non que les socialistes ne s'intéressent pas à l'individu ; mais imbus qu'ils sont de l'antique préjugé que le bonheur est notre but et notre idéal, ils se mettent à imaginer une organisation sociale dans laquelle les hommes trouveront le bien-être matériel, tout ensemble et les jouissances de l'esprit et du sentiment. Il y a bien des illusions, bien des égarements dans cette conception. Les socialistes oublient que l'homme est l'artisan du progrès qui s'accomplit dans tous les domaines de l'activité, c'est donc aussi lui qui doit perfectionner la société ; et comment le ferait-il, si lui-même restait stationnaire? Que l'on place un sauvage dans une société aussi parfaite qu'on voudra, dans l'île d'Utopie, qu'y fera-t-il ? Il retournera dans ses forêts, parce qu'il trouvera là une existence plus conforme à ses goûts et à ses idées. Si vous voulez transformer la société, commencez par transformer l'homme. Il y a encore un vice plus grave dans la doctrine des socialistes. Ils réduisent l'homme à l'état d'animal ou de machine : peu importe le développement intellectuel et moral de l'individu, pourvu que la machine soit savamment organisée. L'homme est abaissé à l'état

d'instrument : ce n'est plus lui le but, c'est la société. Cela aboutit à absorber l'individu dans la société, c'est à dire à l'annuler. Singulier progrès qui, s'il pouvait se réaliser, anéantirait les êtres dont il prétend assurer le bonheur !

Sans doute, il faut que les institutions sociales soient perfectionnées, puisque l'homme ne peut accomplir sa destinée que dans l'état de société. Perfectionner la société, c'est multiplier les moyens qui sont mis à la disposition de l'homme pour travailler à son perfectionnement. Cela suppose que la société est le milieu où l'homme doit vivre, qu'elle est faite pour lui, que ce n'est pas lui qui est fait pour la société ; ce n'est qu'à cette condition que l'homme peut remplir sa destinée. Les institutions sociales lui doivent venir en aide, mais on se trompe du tout au tout, si l'on croit qu'il suffit d'une société savamment organisée pour que l'individu soit aussi parfait qu'il peut le devenir. C'est en nous-mêmes que réside le principe de notre perfectibilité, dans les facultés, dans les forces que Dieu nous a données ; il s'agit de les développer. Pour cela il faut que l'homme pense, qu'il travaille. Chacun de nous doit être l'artisan de son perfectionnement. Dès lors, il faut exciter l'activité individuelle et la favoriser, bien loin de l'amortir. Et ne serait-ce pas l'endormir que de faire accroire à l'homme qu'il suffit que la machine politique soit bien montée, pour que tout aille pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles ? L'énergie individuelle peut à la rigueur suppléer aux vices de l'organisation sociale ; mais l'organisme le plus parfait ne suppléera jamais à l'énergie de l'individu.

Il y a un autre écueil, un autre excès, c'est de tout rapporter à l'individu, à son perfectionnement, et de considérer les institutions sociales comme indifférentes. C'était la tendance du stoïcisme, et à certains égards la doctrine chrétienne a reproduit les erreurs des stoïciens. Qu'importait à Épictète d'être esclave ? Il n'en était pas moins libre dans son for intérieur, puisqu'il s'était affranchi de la tyrannie des passions. Qu'importait au chrétien le despotisme de l'empire ? Citoyen de la céleste Jérusalem, étranger en ce monde, sa mission était remplie quand il avait assuré le salut de son âme. Les chrétiens comme les stoïciens oubliaient que l'homme est un être sociable, par sa nature, aussi bien qu'un être doué de raison. Puisqu'il doit vivre

dans l'état de société pour développer ses facultés, n'est-ce pas travailler à son perfectionnement que de perfectionner les institutions sociales? Qu'un Épictète se perfectionne malgré les chaînes de l'esclavage, cela est une rare exception. A côté de lui se trouvent des milliers de malheureux que la servitude dégrade; assimilés aux brutes, ils finissent par ressembler aux brutes. Et puis l'esclavage ne corrompt-il pas le maître aussi bien que l'esclave? Un grand progrès dans la moralité s'est donc accompli quand les chaînes de l'esclave ont été brisées. Ce qui est vrai de l'esclavage est vrai de toutes les institutions vicieuses.

Ainsi il y a action et réaction de la société sur l'individu, et de l'individu sur la société. Que les hommes travaillent tous à leur perfectionnement, la société suivra ce progrès, elle modifiera ses institutions, à chaque progrès que ses membres auront accompli, et c'est seulement quand le progrès social aura pour appui le progrès individuel, qu'il sera stable et définitif. Si les sociétés européennes marchent de révolution en réaction, du magnifique élan de 89 aux coups d'État qui confisquent les conquêtes de 89, ne serait-ce pas parce que le progrès social a dépassé le progrès individuel? Dès lors, il manque de base solide, comme serait un édifice que l'on bâtirait sur le sable mouvant du désert. Mais il y a aussi action de la société sur les individus. Que l'on mette en regard un État où la liberté est garantie, et un gouvernement despotique! Ici les âmes sont abaissées, avilies, tandis que là elles s'élèvent et s'ennoblissent. Mais pour cela, il faut le concours actif de l'individu. Vainement une constitution proclamerait-elle toutes les libertés imaginables; si les esprits sont enchaînés par la superstition, si les âmes sont dégradées par l'ignorance, la liberté politique ne sera qu'une amère dérision, quand elle ne sera pas une honteuse exploitation de la bêtise humaine.

Jusqu'ici nous marchons, appuyés sur les faits. Le lien entre l'individu et la société soulève encore une autre question plus difficile, puisqu'elle est du domaine de la foi plus que de l'histoire. L'individu travaille au progrès social : profitera-t-il d'un progrès qui ne s'accomplira qu'après sa mort? Et s'il n'en profite pas, n'est-ce pas sacrifier l'individu au tout et aboutir à une espèce de panthéisme social où l'individu disparaît pour ne laisser subsister qu'un seul être, l'humanité? La question est grave.

Cette apparente absorption de l'individu dans l'espèce a éloigné de la doctrine du progrès les penseurs qui tiennent avant tout au développement individuel, et si réellement le progrès devait aboutir à annuler l'individu, ne serait-il pas absurde de parler encore de progrès? Il faut donc aborder le problème, malgré son obscurité.

Il y a une première réponse à faire, et elle est péremptoire. Si réellement les individus travaillent au progrès social, il est évident qu'ils sont les premiers à profiter de leurs efforts, quand même la société n'en recueillerait les fruits qu'après des siècles. En effet, peut-on contribuer au perfectionnement de la société, sans se perfectionner soi-même? L'intelligence ne grandit-elle pas, par cela seul qu'elle exerce ses facultés? Et l'âme ne s'élève-t-elle pas quand l'homme travaille, sans qu'il ait l'espérance de récolter les fruits du champ qu'il ensemence? N'est-ce pas là le plus pur dévoûment, le plus noble sacrifice de soi-même? Comment peut-on dire que celui qui fait acte d'intelligence et d'amour, est annulé au profit de l'humanité, alors qu'il remplit sa mission d'homme, dans sa plus haute signification?

Cette réponse suffit pour écarter l'objection. Il y en a une autre qui s'adresse à la foi. Nous avons dit que la philosophie se fait de la vie future une idée différente de celle du christianisme traditionnel. Elle admet que l'homme, à sa mort, continue son existence infinie. Il doit donc renaître. Sur ce point il y a accord entre les philosophes qui croient à une essence spirituelle. Mais où et dans quelles conditions aura lieu notre renaissance? La réponse à cette question est du domaine de la foi. Tout ce que la philosophie peut affirmer, c'est que l'homme renaîtra dans un milieu où il continuera son existence telle que lui-même l'a développée dans sa vie antérieure; dès lors le lieu doit différer selon le développement que chacun atteint dans sa vie actuelle. Ce peut être la terre où nous vivons. En ce cas, il est évident que l'homme profite directement des progrès réalisés par les sociétés terrestres. Ce peut aussi être un autre globe, où nous trouverons une société avec laquelle nous sommes en rapport de sentiments, d'idées, de tendances ; là nous ne profiterons point directement du progrès social qui se réalise en ce monde. Est-ce à dire que notre travail aura été stérile? L'homme n'est pas un être isolé; un lien incon-

testable l'unit à l'humanité, et il faut même étendre ce lien à toute la création. Il y a donc des rapports certains, bien qu'à nous inconnus, entre les générations qui se succèdent sur cette terre, comme entre tous les habitants de l'immensité des cieux. C'est une grande famille, dans laquelle nous comptons des êtres qui nous sont chers. Si ces amis, si ces proches profitent du travail auquel nous nous livrons en cette vie, qui oserait dire que notre labeur est vain ?

Rêves que tout cela, diront les sectateurs du christianisme traditionnel ! Et ils tournent ces rêves contre la doctrine du progrès avec laquelle ils les identifient. L'on peut appeler notre foi un rêve; mais le reproche est au moins très déplacé dans la bouche de ceux qui croient au paradis et à l'enfer. Si jamais il y a eu un rêve, c'est bien l'idée que la doctrine orthodoxe se fait de la vie future. Le paradis est un rêve ennuyant, et l'enfer un rêve horrible. Ces rêves s'en vont ; il faut que la théologie en fasse son deuil. Dans le sein même du christianisme, la croyance d'une vie progressive tend à remplacer la croyance traditionnelle. Quand cette foi sera générale, on ne l'appellera plus un rêve. Dès maintenant elle inspire tous ceux que le dogme catholique révolte. Peu importent les dissidences de détail, qui sont inévitables; elles n'empêchent pas que les hommes ne se réunissent dans une foi commune. Cette foi donne une force singulière à ceux qui la possèdent ; ayant la conviction de leur éternité, ils sont patients et forts comme l'Éternel. C'est la formule religieuse du dogme de la perfectibilité. Nous avons une éternité devant nous, et chacun fait lui-même sa destinée dans cette existence sans fin. Rien n'est perdu du travail auquel nous nous livrons. Quel mobile puissant pour nous exciter à travailler sans cesse à notre perfectionnement !

§. 2. Les origines de l'idée du progrès

I

La croyance d'une perfectibilité infinie est le caractère distinctif du dix-huitième siècle ; mais l'idée même du progrès ne date point de la philosophie du siècle dernier. Elle remonte jusque

dans l'antiquité. On dit, et nous avons dit nous-même, que les anciens ignoraient la notion de la perfectibilité. Cela est vrai, mais avec une réserve. Il est certain qu'ils ne croyaient point à une existence indéfiniment progressive, ni pour les individus ni pour les sociétés. C'était une opinion générale qu'après une certaine révolution des astres, toutes choses retournaient absolument dans le même état où elles avaient été auparavant. Les philosophes appliquaient cette désolante doctrine à la destinée des hommes, comme à la nature physique. Il en résultait que l'existence des individus et des peuples, sur cette terre, reproduisait éternellement les mêmes fautes et les mêmes malheurs. Cette singulière conception s'explique ; on peut dire qu'elle suppose l'idée du progrès, tout en le limitant. L'homme étant un être imparfait, et sa destinée étant liée aux conditions physiques de la terre qu'il habite, il doit arriver un temps où l'humanité aura atteint le dernier terme du perfectionnement auquel elle peut parvenir dans les limites actuelles de son organisation. Que deviendra-t-elle alors ? La science moderne, en découvrant des mondes innombrables, a ouvert une perspective infinie à nos espérances. Mais les anciens n'avaient point ce large horizon ; dès lors il n'y avait d'autre moyen de concilier l'immortalité avec les lois d'un séjour immuable que de faire renaître les hommes dans des conditions éternellement identiques.

Y avait-il au moins progrès dans chaque période de l'existence du genre humain ? Les anciens niaient décidément le progrès moral. Qui ne connaît les vers désolants d'Horace ? « Nos aïeux plus méchants que leurs pères, mirent au jour des fils plus méchants qu'eux, bientôt suivis par de pires neveux. » Toutefois il y a dans les hommes un instinct profond, et un désir insatiable de perfection. Ne concevant pas la perfection dans l'avenir, et comme terme idéal de notre existence, les anciens la placèrent au berceau du genre humain. De là la fable de l'âge d'or que les poètes chantaient, que les peuples regrettaient. C'est le contre-pied de la perfectibilité, car c'est la croyance toute contraire d'une dégénérescence qui va croissant, jusqu'à ce qu'une révolution physique vienne renouveler le monde. Il était impossible aux anciens de concevoir une humanité perfectible. La question du progrès se réduit en définitive à un point de fait : pour que les hommes le

conçoivent, il faut qu'ils aient derrière eux de longs siècles qu'ils puissent comparer avec celui où ils vivent. Cela était impossible dans l'antiquité. Quelque vieille que fût déjà la terre, aux anciens elle paraissait toute jeune; dans l'isolement où ils vivaient, ils ignoraient jusqu'à l'existence des peuples qui couvraient le globe. Les termes de comparaison leur manquaient donc. Dès lors ils ne pouvaient s'élever au dessus des misères de la vie présente, et il est bien naturel qu'ils se crussent nés dans un âge de fer, alors que la force régnait partout, avec les calamités qu'elle entraîne à sa suite.

Cependant il y a un domaine dans lequel l'idée du progrès se fit jour, celui de la science. La Grèce vit naître un homme d'un esprit universel, philosophe, naturaliste, politique. Aristote, en comparant l'état où la science était arrivée à son époque avec les essais imparfaits de ses prédécesseurs, constata qu'il y avait progrès : avec son admirable esprit d'observation, il remarqua que la vérité ne se découvre que successivement : personne ne l'atteint complétement, mais aussi personne ne la manque tout à fait. Chaque philosophe explique quelque secret de la nature. Ce que chacun en particulier ajoute à la connaissance de la vérité n'est rien sans doute, ou c'est peu de chose; mais la réunion de toutes les idées présente d'importants résultats. Aristote applique ces considérations à toutes les sciences; l'innovation, dit-il, profite à toutes. Or, la politique est aussi une science. Elle doit par conséquent aller en se perfectionnant. Chose remarquable, et qui vient à l'appui de ce que nous venons de dire du progrès, le philosophe grec invoque le témoignage des faits : « Les lois antiques étaient simples et barbares à l'excès... Nos premiers pères ressemblaient probablement au vulgaire et aux ignorants de nos jours (1). » Voilà bien le progrès scientifique et même le germe du progrès social.

Les Romains étaient moins bien doués que les Grecs, quant aux dons de l'intelligence; cependant, grâce à leurs conquêtes, leur esprit prit une largeur que les Grecs ne pouvaient avoir dans leurs étroites cités. Ne soyons donc pas étonnés de trouver chez Cicéron un sentiment très vif, très décidé du progrès dans le

(1) *Aristote*, Métaphysique, livre II, *initio* ; — Politique, II, 5.

domaine de la philosophie. Aux objections du scepticisme académique, il répond : « Admettons que dans l'enfance de la philosophie, lorsque ces matières étaient toutes nouvelles, les hommes aient balbutié. Mais, depuis tant de siècles, à l'aide de tant de génies du premier ordre, de tant d'étude et d'application, n'aura-t-on fait aucune découverte? » C'était bien l'avis de Cicéron, il est partisan prononcé des modernes : « Les choses les plus nouvelles sont ordinairement les plus exactes et les plus sûres (1). » De là à concevoir des espérances, sinon illimitées, du moins très grandes pour l'avenir, il n'y avait pas loin. En lisant Sénèque on croirait entendre un philosophe du dix-huitième siècle : « Nous nous étonnons, dit-il, de ne pas connaître Dieu. Mais combien d'êtres sur la terre se sont pour la première fois révélés à notre siècle; combien nous sont inconnus que les siècles à venir découvriront à leur tour! Combien de conquêtes sont réservées pour les âges futurs, quand notre mémoire sera pour toujours effacée! Il est des mystères qui ne soulèvent pas en un jour tous leurs voiles. La nature ne livre pas à la fois tous ses secrets. Nous nous croyons initiés, et nous ne sommes qu'au seuil du temple. La vérité ne vient pas s'offrir et se prodiguer à tous les regards, elle se cache et s'enferme au plus profond du sanctuaire. Notre siècle découvre un aspect; les siècles qui nous suivent contempleront les autres (2). » La même conviction se trouve chez Pline le naturaliste, avec une confiance plus illimitée encore dans l'avenir. « Combien de choses étaient considérées comme impossibles avant qu'elles fussent faites! Ayons donc la ferme confiance que les siècles vont en se perfectionnant sans cesse (3). »

II

Les anciens n'avaient pas vu une de ces révolutions immenses qui bouleversent le monde pour le renouveler. Nous considérons aujourd'hui le christianisme comme la marque la plus éclatante d'un développement progressif de l'humanité. En faut-il induire que Jésus-Christ inaugura le dogme de la perfectibilité et que le

(1) *Ciceron*, Academic., I, 4; II, 5.
(2) *Senec.*, Quæst. Natur., VII.
(3) *Plin.*, Histor. natural., XIX, 1, 4.

dix-huitième siècle ne fit que continuer la tradition chrétienne, alors qu'il croyait le combattre? La question est difficile en elle-même, et les passions religieuses viennent encore l'obscurcir. Écoutons d'abord le christianisme primitif. Jésus-Christ prêche la régénération morale, et si, comme il est probable, le discours de la montagne est de lui, il place les exigences de son idéal de perfection plus haut que le faisait la loi ancienne. Il y a dans les fameuses antithèses de ce discours, comme nous l'avons dit ailleurs (1), le germe du progrès, au moins dans l'ordre moral. Est-ce à dire que le Christ ait révélé le dogme de la perfectibilité? Ce serait travestir l'histoire comme le font les défenseurs de l'Église. Bien que le christianisme soit un progrès immense dans la vie de l'humanité, il est douteux que Jésus-Christ ait eu conscience de la révolution qu'il inaugurait. Le maître et ses disciples étaient imbus de la croyance, que la fin du monde était instante : comment donc pouvaient-ils croire que l'Évangile fût le principe d'une ère nouvelle? Tout ce que l'on est en droit d'affirmer, c'est que le Christ prêchait une réformation morale. Cette réformation s'est accomplie dans les limites de l'imperfection humaine. C'est un fait d'une portée considérable. En effet, le progrès moral et religieux est le seul qui trouve encore des contradicteurs de nos jours. Opposons-leur, avec confiance le discours de la montagne et la révolution qu'il a opéré. A ce titre, Jésus-Christ peut être compté parmi les révélateurs de la croyance du progrès, bien qu'elle tende à dépasser la loi de salut qu'il a annoncée.

L'idée du progrès fit un nouveau pas, quand la *bonne nouvelle* vint en collision avec la gentilité. Aujourd'hui les partisans du christianisme traditionnel se disent les conservateurs par excellence. Chose singulière, les premiers disciples du Christ passèrent pour des révolutionnaires, et ils l'étaient. Les païens étaient les vrais conservateurs; si on les avait écoutés, la société serait encore aujourd'hui ce qu'elle était sous les Césars. Ils accusaient les chrétiens d'être les pires des novateurs. Les chrétiens durent se défendre, et ils ne le pouvaient sans contredire l'immutabilité antique, ce qui les mettait sur la voie d'un développement successif de l'humanité. Cette lutte du christianisme contre la

(1) Sur le dogme du progrès dans le christianisme, voyez le tome IV de mes *Études*.

gentilité inspira aux Pères de l'Église des sentiments et des idées que les partisans du progrès ne désavoueraient pas. Nous les avons exposés ailleurs (1). Cependant ce serait faire aux saints Pères un honneur qu'ils ne méritent point, et dont eux-mêmes ne voudraient à aucun prix, que de les transformer en défenseurs de la perfectibilité de l'esprit humain.

D'abord le progrès réalisé par le christianisme était exclusivement moral ou religieux. Les Pères de l'Église auraient repoussé bien loin l'idée d'un progrès matériel, eux qui maudissaient la matière comme le domaine de Satan. Si l'accroissement de la richesse, si l'exploitation de la nature avaient pu être arrêtés, le christianisme l'eût fait. La nouvelle religion n'était guère plus favorable à la science humaine; les plus conséquents parmi les disciples du Christ réprouvaient la science, au moins comme inutile; les plus fougueux allaient jusqu'à flétrir la philosophie comme l'œuvre du démon. Si l'on avait écouté les chrétiens, la philosophie, la plus haute expression de la science, eût été abaissée au rôle de servante de la théologie. Quant au progrès social, il n'en pouvait être question dans la doctrine chrétienne. Jésus-Christ n'avait-il pas abandonné le monde politique à César? L'apôtre des gentils n'avait-il pas consacré et sanctifié l'esclavage? Les Pères de l'Église ne légitimaient-ils pas la puissance des rois en la rapportant à Dieu, alors même qu'elle dégénérait en un despotisme monstrueux? Restait le progrès religieux. Aujourd'hui le progrès nous paraît évident. Mais ce que nous appelons progrès est presqu'un sacrilége pour les vrais chrétiens. S'il y a une révélation miraculeuse de Dieu, il ne peut plus s'agir d'un progrès : il serait absurde, à ce point de vue, et impie de qualifier de progrès la vérité absolue que Dieu lui-même communique aux hommes. Cela est si vrai que les chrétiens n'admettent même pas que le christianisme ait été préparé par l'antiquité, sauf par la révélation de Moïse. Ceux mêmes des Pères de l'Église qui célèbrent la philosophie grecque comme une éducation providentielle de la gentilité, ont soin de la rattacher à la loi ancienne, en disant qu'elle était un emprunt ou un vol fait à l'Écriture sainte.

(1) Voyez mon *Étude sur le christianisme.*

S'il n'y a pas eu progrès de l'antiquité au christianisme, bien moins encore peut-il y en avoir depuis l'avénement du Christ. C'est la dernière révélation, et elle durera jusqu'à la consommation finale. Cependant la nécessité du progrès est telle, qu'il s'est fait jour jusqu'au sein du dogme immuable de l'Église catholique : « N'y a-t-il pas de progrès dans l'Église du Christ? » demande Vincent de Lérins. « Il y en a, et même beaucoup; et qui serait assez envieux du bien des hommes, assez maudit de Dieu pour l'empêcher? Mais qu'il soit progrès et non point changement. » Ces paroles sont considérables; elles constatent tout ensemble le besoin du progrès, et l'impossibilité où se trouve l'Église de lui donner satisfaction. En effet, comment y aurait-il progrès sans changement, sans innovation? Or le catholicisme n'admet pas d'innovation; ce même Vincent de Lérins qui enseigne qu'il y a progrès dans l'Église du Christ, pose le fameux principe que tout ce qui est nouveau est hérétique. C'est cette maxime que Bossuet oppose sans cesse aux protestants; elle condamne radicalement toute réformation des croyances chrétiennes. Qu'est-ce donc que le progrès qui s'accomplit dans le catholicisme? C'est le développement de la vérité révélée par Dieu : c'est donc toujours la même vérité, mais vue sous un jour plus clair, entendue d'une manière plus parfaite. Une religion révélée ne peut pas admettre d'autre progrès. Comment concilier cette immutabilité avec la loi de perfectibilité qui régit la création? Le progrès se fait; il y a, quoi qu'on dise, innovation, mais on la cache sous le nom de développement, comme nous aurons occasion de le dire. Toujours est-il que l'immutabilité du dogme catholique est une barrière qui met obstacle au perfectionnement. Si, malgré cela, le progrès se réalise, c'est en quelque sorte en cachette; on le nie au besoin, pour sauver la vérité révélée. Ce n'est pas ainsi que la philosophie entend le progrès; elle ne croit pas à un dernier mot de Dieu; loin de redouter la nouveauté, elle l'appelle et la provoque; c'est le seul moyen de faire avancer l'humanité.

Si le christianisme traditionnel s'oppose à un véritable progrès dans le domaine de la religion, s'il voit une hérésie dans toute innovation, il peut encore moins accepter le progrès individuel. Il est bien vrai que Jésus-Christ prononce cette parole profonde qui est comme une excitation incessante au perfectionnement :

Soyez parfaits comme votre Père dans les cieux. Puisque l'homme, être imparfait de son essence, doit s'approcher sans cesse de la perfection du Créateur, il a un travail infini de perfectionnement à accomplir. Voilà donc en apparence le progrès, et le progrès illimité. Mais il en est du progrès individuel comme du progrès religieux; il ne s'opère pas par le travail de l'homme, dès lors il ne peut plus être question de perfectibilité. De même qu'il n'y a pas progrès quand Dieu révèle la vérité aux monde par une voie miraculeuse, il n'y en a pas davantage quand l'individu reçoit la lumière surnaturelle de la grâce. Les philosophes admettent aussi une inspiration divine, une éducation providentielle; mais c'est par l'intermédiaire de l'humanité, et la raison est l'instrument du perfectionnement individuel, comme du progrès social. Il est impossible au christianisme d'accepter le progrès ainsi entendu, car à ses yeux la raison est corrompue, viciée à jamais par le péché originel.

Écoutons un écrivain réformé, chrétien sincère, et esprit élevé: « Si l'homme, dit Vinet, à mesure que l'humanité avance en âge, devient essentiellement meilleur, il ne faut plus parler de chute ni de rédemption. Cette seule pierre arrachée fait écrouler la voûte (1). » Le péché originel, si on le prend au sérieux, est la négation radicale du progrès individuel, et s'il n'y a point de progrès individuel, que devient le progrès social? Heureusement qu'il est avec le dogme des accommodements. Saint Augustin ne reconnaîtrait plus sa croyance dans celle des néo-catholiques; elle s'est si bien *développée*, qu'il n'en reste rien que le nom. Le progrès s'opère donc dans le sein du christianisme traditionnel, mais il faut avouer que c'est malgré la doctrine. Cela ne suffit point. L'humanité a une soif insatiable de progrès; il lui faut une foi qui donne satisfaction à cette nécessité de sa nature, tandis que le christianisme la repousse; voilà pourquoi l'Église est incapable de présider plus longtemps à l'éducation du genre humain. Les protestants avancés le sentent; aussi ont-ils inscrit le progrès sur leur drapeau. Dans l'Église orthodoxe ce même sentiment s'est fait jour plus d'une fois, mais il a toujours été répudié comme une hérésie. Tertullien, prenant appui sur

(1) *Vinet*, l'Éducation, la Famille et la Société, pag. 393.

une parole du Christ, croyait qu'une révélation plus parfaite, celle du Saint-Esprit, viendrait remplacer l'Évangile. Mais Tertullien était hérétique. Origène, philosophe autant que chrétien, essaya de briser la barrière fatale du péché originel, et de faire participer tous les êtres créés à la loi du salut. Mais sa doctrine fut condamnée. Ainsi, sous quelque face que l'on considère l'idée du progrès, on la trouve incompatible avec le christianisme historique. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'elle est en germe dans l'enseignement du Christ, et dans les développements que lui ont donnés les Pères de l'Église. Mais il y a des obstacles insurmontables dans le dogme orthodoxe, qui empêchent le germe de produire les fruits que l'humanité désire. Il a fallu, pour que la croyance de la perfectibilité fût admise, rompre avec le christianisme officiel, et proclamer que l'Évangile n'est pas le dernier mot de Dieu, proclamer qu'il n'y a ni chute ni rédemption : c'est dire que le progrès est un principe philosophique et non un principe chrétien.

III

Le moyen âge est essentiellement chrétien ; dès lors il paraît impossible que l'idée du progrès s'y soit manifestée (1). Mais telle est la puissance de cette loi qui régit l'humanité, que les hommes y obéissent, en dépit de leurs préjugés. En vain les scolastiques juraient par la parole de leur maître, le grand docteur de l'Occident; ils s'écartaient de la rigueur du dogme augustinien, tout en croyant le suivre fidèlement. Le péché originel ne les empêche pas d'enseigner que le progrès est une loi universelle, et qu'elle eût régi le monde, alors même qu'il n'y aurait pas eu de chute. Ils ne font aucune difficulté d'appliquer le principe d'un développement progressif aux sciences et aux institutions civiles ; mais dans le domaine de la foi, ils sont obligés de s'arrêter devant le dogme de la révélation. Toutefois, marchant sur les traces de Vincent de Lérins, ils introduisent le progrès par une voie détournée ; ils disent que la foi est identique et qu'elle ne changera jamais, mais que l'intelligence de la foi croît et augmente dans

(1) *Sur l'idée du progrès au moyen âge*, voyez le tome VIII[e] de mes *Études*.

les âges successifs de l'humanité. C'est au fond une foi progressive, puisqu'une foi que nous comprenons mieux que ceux qui nous ont précédés, nous découvre une face de la vérité qu'eux ne voyaient point, partant c'est une foi autre que la leur, une foi nouvelle.

Il serait facile de prouver que la scolastique a innové dans la foi, tout en croyant que sa foi était identique avec celle de saint Augustin. Mais ce changement se fit sans que les penseurs chrétiens en eussent conscience. Ils respectaient trop la tradition, pour oser s'avouer qu'ils s'éloignaient, en quoi que ce soit, de la doctrine des saints Pères. Toutefois il se trouva un homme qui eut cette témérité d'esprit. Roger Bacon arbora hardiment le drapeau de l'innovation; l'autorité des anciens n'a aucun poids à ses yeux; loin de là, il est disposé à rejeter une opinion, par le motif qu'elle est ancienne. Offrons notre tribut d'admiration au pauvre moine qui paya de sa liberté l'audacieuse indépendance de son esprit. Il avait réellement l'instinct de la perfectibilité infinie. « La vérité, dit-il, s'accroît toujours avec la grâce de Dieu. Il est vrai que l'homme n'arrive jamais à la perfection, mais il va toujours en se perfectionnant. » Ces paroles pourraient être signées par un philosophe moderne. Mais elles n'avaient pas pour Bacon le sens large que nous y attachons. Il ne songeait point au progrès religieux, pour mieux dire, il le niait; l'Écriture contient à ses yeux toute la sagesse, c'est le dernier mot de Dieu. Le moine du treizième siècle est exclusivement un homme de science, c'est de la science qu'il attend des progrès toujours plus grands. « Les moindres écoliers, dit-il, sauront un jour ce que les plus savants ignorent de mon temps. » Ce sentiment est juste, mais Bacon ne voyait point, et comme chrétien, il ne pouvait pas voir que, si la science va en croissant, la science de Dieu doit aussi finir par se transformer, ou faudra-t-il dire que les moines stupides qui emprisonnèrent Bacon, à titre de sorcier, avaient de Dieu la même notion que Newton et Leibniz?

Le moyen âge, que l'on se représente d'ordinaire comme immobile, remua bien des idées que l'on est tout étonné de rencontrer dans des siècles chrétiens. Il y a eu des incrédules dans ces temps de foi aveugle; il y a eu des libres penseurs au milieu d'une société qui reposait sur la tradition; il y a eu des esprits aventu-

reux qui se trouvaient à l'étroit dans les chaînes d'un dogme immuable. Ils rêvèrent un christianisme nouveau qu'ils appelèrent l'*Évangile éternel*. C'était la suite des opinions hétérodoxes de Tertullien. Dans l'ancienne loi, c'est Dieu le Père qui se révéla au monde, et il révéla surtout sa puissance ; Jésus-Christ révéla la sagesse ; le Saint-Esprit inaugurera un troisième âge de l'humanité où règnera la charité. Nous n'insistons pas sur des rêveries, auxquelles on a attaché une trop grande importance : ce n'est point là la voie du perfectionnement. L'homme se perfectionne en agissant, en travaillant, et non en rêvant une perfection imaginaire, telle qu'était la charité de l'*Évangile éternel*, car cette charité n'était autre chose que l'abdication de toute individualité humaine.

Laissons-là les rêveurs et revenons à la réalité. Le moyen âge fait place à la renaissance, temps heureux entre tous, puisque les hommes avaient plaisir à vivre, tandis que d'ordinaire ils trouvent le poids de la vie si lourd, ou pour le moins ils dénigrent le présent pour exalter un passé imaginaire. Pourquoi les lettrés du quinzième et du seizième siècle voyaient-il toutes choses par le prisme du bonheur qui les embellit ? C'est que leur époque était une vraie renaissance, une vie nouvelle. C'était avant tout une renaissance scientifique. Quelle félicité que de s'abreuver, après une si longue privation, aux sources pures de l'antiquité ! Il faut entendre Rabelais dans son langage expressif célébrer ce bonheur : « Avant la renaissance des lettres, dit Gargantua, le temps était ténébreux, et sentant l'infélicité et calamité des Goths, qui avaient mis à destruction toute bonne littérature. Mais par la bonté divine a été de mon âge la lumière rendue aux lettres, et y vois tel amendement que de présent à difficulté serais-je reçu en la première classe des grimaux, qui à mon âge vieil étais réputé, non à tort, le plus savant dudit siècle... Je vois les brigands, les bourreaux, les aventuriers, les palefreniers de maintenant, plus doctes que les docteurs et les prêcheurs de mon temps. »

On le voit, l'impression que la renaissance fit sur les esprits est le rebours des sentiments que l'humanité éprouvait jusque-là, et qu'elle éprouve encore aux jours de lassitude. Elle ne regrette plus le passé, elle met le présent bien au dessus de la barbarie qui régnait du temps de sa jeunesse. Cette prédilection pour ce

qui est nouveau ne se bornait pas à la littérature; elle éclatait dans toutes les manifestations de l'esprit humain. L'on pensait généralement que « les choses nouvelles valaient mieux que les anciennes, uniquement à cause de cela qu'elles étaient plus nouvelles (1). » Et en effet, il y avait du nouveau qui touchait au prodige : la découverte merveilleuse de l'imprimerie, la découverte tout aussi miraculeuse d'un nouveau monde, devaient donner aux esprits un goût décidé pour l'innovation. A première vue, l'on croirait que l'engouement pour l'antiquité qui caractérise la renaissance est en contradiction avec cette passion pour la nouveauté. Mais ceux qui reprochent aux lettrés du seizième siècle le culte des anciens, s'arrêtent à l'écorce des choses. Pourquoi les hommes s'éprirent-ils de Platon, de Cicéron, de Thucydide et de Tacite? Parce que l'antiquité leur donnait à pleines mains ce que le christianisme étroit et intolérant du moyen âge leur avait refusé, les jouissances de l'esprit et de la libre pensée. Le respect superstitieux, ridicule même, pour l'antiquité n'était pas une chaîne nouvelle, remplaçant les fers du dogme, c'était un affranchissement.

Écoutons un des beaux génies de la renaissance, si fertile en grands esprits. Thomas Morus écrit une *Utopie :* le nom est resté pour caractériser un genre nouveau de littérature. Pourquoi la première utopie parut-elle au seizième siècle? Pourquoi le moyen âge n'a-t-il pas eu la pensée de concevoir un autre idéal que l'idéal catholique? C'est précisément parce qu'il était catholique, et attaché à un dogme immuable comme la vérité éternelle. Thomas Morus se moque de ceux qui croient avoir prononcé un oracle, quand ils ont opposé à un projet d'innovation cette objection banale : « *Nos pères ont pensé et fait ainsi. Plût à Dieu que nous égalions la sagesse de nos pères!* » « Ne dirait-on pas, s'écrie notre utopiste, que la société va périr s'il se rencontre un homme plus sage que ses ancêtres? Maintenons les bonnes institutions qu'ils nous ont transmises; mais quand on propose une amélioration, ne nous cramponnons pas à l'antiquité, pour ne pas suivre le progrès! » Les utopiens ne sont point de ces retardataires systématiques, de ces conservateurs quand même. Leur législateur veut qu'ils cultivent *librement* leur esprit, qu'ils dévelop-

(1) Paroles de *Paracelse*. (*Buchez*, Introduction à la science de l'histoire, I, 5.)

pent leurs facultés intellectuelles par l'étude des sciences et des lettres. *C'est dans ce développement complet qu'ils font consister le vrai bonheur.* Que Dieu nous donne le régime de l'Utopie! Il ne s'agit plus d'un de ces rêves impossibles comme on en faisait au moyen âge, sous l'inspiration de l'Écriture sainte. La loi que Thomas Morus assigne à l'humanité, est bien celle que Dieu lui a donnée. Elle tend à entrer dans la conscience générale ; une fois reçue comme article de foi, elle régénérera les individus, et elle renouvellera le monde.

Dès que l'on admet que la destinée de l'homme est de développer ses facultés, l'on est conduit à un progrès sans cesse croissant, à une perfectibilité qui n'a d'autre limite que l'imperfection humaine. Chaque génération ajoute quelque chose au trésor de connaissances et d'expériences qu'elle a reçu de ses ancêtres et qu'elle lègue à son tour à ceux qui la suivront. C'est ainsi que l'on arrive à concevoir l'humanité comme un seul être qui va toujours en se perfectionnant. Roger Bacon, déjà, s'était élevé à cette haute idée dans l'isolement du moyen âge : nous la retrouvons au seizième siècle chez un médecin philosophe. « Il faut que tu considères, dit Paracelse, que nous tous, tant que nous sommes, plus nous vivons, plus nous devenons instruits, et plus Dieu met de siècles à nous instruire, plus il donne d'étendue à nos connaissances; plus nous approchons du jugement dernier, plus nous croissons en science, en sagesse, en pénétration, en intelligence : car tous les germes déposés dans notre esprit atteindront à leur maturité ; en sorte que les derniers venus seront les plus avancés en toutes choses, et que les premiers le seront le moins (1). » En apparence, cette doctrine du progrès est aussi complète que celle du dix-neuvième siècle. Mais il y a des réserves à faire. Paracelse parle du jugement dernier : voilà déjà une limite à la perfectibilité que la philosophie ne saurait accepter; cela prouve que le médecin de la renaissance était encore engagé dans les liens de la croyance chrétienne. En effet, il croit au péché originel et à la dépravation qui en résulte, ce qui est inalliable avec le dogme du progrès. Paracelse a donc des opinions contradictoires, dont

(1) *Liber de inventione artium* (cité par *Franck, Paracelse,* dans les *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques,* 1858, t. IV, pag. 387.

l'une exclut l'autre. Aussi ne sommes-nous pas étonné de voir ce partisan si prononcé de la perfectibilité, se plaindre ailleurs que les arts ont péri, et que le monde n'est plus qu'une caverne de brigands (1). Paracelse était alchimiste, et partant enthousiaste de son métier, et il faut se défier de ces esprits peu clairs qui vont toujours aux extrêmes, au gré de l'inspiration du moment.

Voilà pourquoi nous attachons une médiocre importance aux rêveries de Campanella, moine philosophe, politique, poète, qui passa une grande partie de sa vie dans les cachots de l'inquisition. Il écrivit aussi une utopie, mais il est utopiste dans le mauvais sens du mot, c'est à dire qu'il ne tient aucun compte, dans ses aspirations, des lois de la nature humaine ; il est un précurseur des socialistes et des communistes bien plus que de la philosophie du dix-huitième siècle. Les admirables inventions qui signalèrent le commencement de l'ère moderne l'enivrent et lui font concevoir des espérances tellement illimitées de l'avenir, que ses paroles ressemblent à une prophétie plutôt qu'à une déduction philosophique. « Une nouvelle monarchie s'élèvera. Les arts et les lois subiront une réforme complète ; il y aura des prophètes, l'univers étant ainsi régénéré, la sainte nation du Christ sera comblée de biens ; mais il faudra abattre et déraciner avant de bâtir... Si l'heureux âge d'or exista jamais sur la terre, pourquoi n'existerait-il plus de nouveau ?... Les philosophes verront alors cette république parfaite, décrite par eux, et qui n'a pas encore existé sur la terre. »

Non, ce n'est point là la doctrine du progrès. Elle ne croit pas plus à un âge d'or dans l'avenir que dans le passé ; car la perfectibilité implique l'imperfection, et il ne faut pas être un profond penseur pour en conclure qu'un être imparfait par essence ne saurait arriver à la perfection. Laissons-là ces rêveries qui ne peuvent conduire à rien, sinon à dégoûter les esprits faibles du monde réel qui est si loin et qui sera toujours bien loin de l'âge d'or. Une première condition pour concevoir la vraie croyance du progrès est d'abandonner le christianisme traditionnel, car un chrétien ne peut admettre de progrès dans le domaine de la religion ; et que serait notre perfectibilité, si nous devions rester enchaînés

(1) *De Sulphure* (*Opera*, t. II, pag. 197).

à perpétuité dans les liens honteux de la superstition? Au seizième siècle, il y avait, en Italie, un philosophe assez mal famé pour sa foi. Pomponace était de cette école de libres penseurs qui affectaient un profond respect pour le christianisme, tout en le ruinant par leur enseignement. Il est le premier, que nous sachions, qui ait établi nettement la nécessité du progrès religieux. Si l'humanité va toujours en se perfectionnant, dit Pomponace, n'est-il pas absurde de dire que la religion restera éternellement la même? ne doit-elle pas suivre le progrès qui s'accomplit autour d'elle, pour être en harmonie avec les sentiments et les idées des hommes dont elle est appelée à diriger l'éducation? Dès lors il n'y a aucune religion qui n'ait sa période de progrès, pour arriver ensuite à la décadence. Pomponace eut la hardiesse d'appliquer cette loi générale au christianisme; il croyait que la religion chrétienne était arrivée à son déclin, parce que les miracles avaient cessé depuis longtemps dans son sein, et le philosophe italien pensait que les miracles devaient toujours accompagner l'institution des religions et leur domination (1). Il y a encore des préjugés chrétiens chez le libre penseur du seizième siècle, et il manque aussi quelque chose à sa doctrine du progrès religieux. La décadence des religions n'est qu'apparente : ce que nous appelons déclin et mort, est une tranformation. Au moment même où Pomponace prédisait la mort prochaine du christianisme, la religion traditionnelle entrait dans une époque de transformation; la réforme fut un premier pas hors du christianisme immuable; on en a fait bien d'autres depuis. Déjà les sectes avancées du protestantisme donnent la main aux philosophes, et bientôt une nouvelle ère religieuse s'ouvrira sans miracle aucun.

C'est à un philosophe anglais que l'on rapporte d'ordinaire la gloire d'avoir formulé le premier la doctrine du progrès. Nous ne nous joindrons pas aux détracteurs de François Bacon, mais il nous est impossible de lui reconnaître la glorieuse initiative dont on lui fait honneur. Il a un mérite, c'est d'avoir donné le mot à l'idée. Un de ses principaux écrits est intitulé : *du Progrès et de l'avancement des sciences divines et humaines*. Seulement le mot *divine* est de trop, si on l'entend en ce sens, que Bacon songeât

(1) *De Incantationibus*, analysé par *Matter*, Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, t. I, pag. 64-66.

à une théologie ou à une religion progressive; l'illustre chancelier était trop prudent pour se brouiller avec les puissances établies; or l'Église était une puissance, et en Angleterre plus qu'ailleurs, puisqu'elle était fondée sur la loi. Il ne s'agit donc que des sciences humaines. Sur ce terrain, Bacon arbore hautement le drapeau du progrès; mais était-ce une idée neuve? Elle datait d'Aristote; dans les ténèbres du moyen âge un moine portant le nom du philosophe ministre, avait dit en substance ce que le penseur du seizième siècle ne fit que répéter : certes, c'est le pauvre moine, martyr de son audace à répudier toute autorité, que nous devons célébrer, plutôt que le chancelier qui est venu après la renaissance, après la réformation, apprendre au monde ce qu'il savait depuis des siècles, c'est à dire qu'il lui restait encore bien des progrès à faire dans toutes les branches de la science.

Pour que l'on ne nous accuse pas d'injustice ou d'ingratitude, nous allons transcrire le passage bien connu où Bacon pose le principe du progrès scientifique : « Une autre cause, qui a fait obstacle aux progrès que les hommes auraient dû faire dans les sciences et qui les a, pour ainsi dire, cloués à la même place comme s'ils étaient enchantés, c'est le profond respect qu'ils ont pour l'autorité... L'opinion qu'ils s'en forment, faute d'y avoir suffisamment pensé, est tout à fait superficielle. C'est à la vieillesse du monde et à son âge mûr qu'il faut attacher le nom d'antiquité. Or la vieillesse du monde, c'est le temps où nous vivons et non celui où vivaient les anciens qui en était la jeunesse. A la vérité, le temps où ils ont vécu est le plus ancien par rapport à nous; mais, par rapport au monde, ce temps était le plus nouveau. Or, de même que lorsqu'on a besoin de trouver dans quelqu'un une grande connaissance des choses humaines et une certaine maturité de jugement, on cherchera plutôt l'une et l'autre dans un vieillard que dans un jeune homme; par la même raison, si notre siècle, connaissant mieux ses forces, avait le courage de les prouver et la volonté de les augmenter, en les exerçant, on aurait lieu d'en attendre de plus grandes choses que de l'antiquité où l'on cherche ses modèles, car le monde étant plus âgé, la masse des expériences et des observations s'est accrue à l'infini (1). » Cela est bien pensé et bien dit; mais Roger

(1) *Novum Organum*, I, 84, traduction de *Riaux*.

Bacon avait dit la même chose dès le treizième siècle, et il l'avait dit en sacrifiant sa liberté à sa passion pour la science ; tandis que François Bacon ne montra pas de goût pour le martyre. Tranchons le mot : le chancelier qui vendait la justice était peu digne de parler de progrès, car il est lui-même une objection vivante contre le progrès moral.

Nous plaçons au dessus de Bacon un publiciste français son contemporain. Bodin est à bien des égards un précurseur du dix-huitième siècle. Un ouvrage, resté longtemps manuscrit et que l'on a publié de nos jours, atteste qu'il était libre penseur sans être incrédule. Il avait fait une profonde étude de l'histoire : il était donc préparé à poser la question du progrès sur son véritable terrain, celui des faits. Bodin rejette la vieille fable d'une perfection primitive. « Le prétendu âge d'or, dit-il, était un vrai âge de fer, puisque, au témoignage de tous les historiens, c'est la force qui dominait dans le berceau du genre humain. Ce n'est qu'insensiblement que la barbarie fit place à l'humanité. » Bodin combat le préjugé d'après lequel les choses humaines iraient toujours en s'empirant. Il répond, et la réponse est péremptoire, que, s'il en était ainsi, il y a longtemps que l'humanité eût péri à force d'excès et de crimes. L'historien français en appelle aux faits. Il n'est pas enthousiaste des Grecs et des Romains, comme Rousseau et Mably le furent au dernier siècle. Bodin rappelle que dans la législation trop vantée de Lycurgue, le vice était érigé en vertu, qu'à Rome le meurtre servait d'amusement au peuple-roi, et que dans la haute antiquité, les sacrifices humains souillaient toutes les religions. La glorification du passé aux dépens du présent est tout simplement un préjugé. Pourquoi les vieillards sont-ils louangeurs du temps jadis ? Parce qu'ils jugent le présent à travers les infirmités et le déclin de leur âge, et ils apprécient le passé avec les souvenirs de la jeunesse (1). Quand l'histoire sera écrite à ce point de vue, elle sera la démonstration évidente de la loi du progrès qui régit le monde.

(1) *Methodus ad facilem rerum cognitionem*, cap. VIII, pag. 474-480, édit. de 1672.

§. 3. Le progrès du dix-septième siècle

I

Un philosophe français dit que l'idée du progrès est le lien qui unit le dix-huitième siècle au dix-septième (1). Le lien est incontestable, mais il remonte bien plus haut, comme nous venons de le prouver. Il y a plus. Le dix-septième siècle, par son génie même, était peu propre à prendre une hardie initiative dans la voie de l'innovation. Littéraire avant tout, au moins dans sa seconde moitié, monarchique, orthodoxe, conservateur, il n'eut pas de ces ardentes aspirations que nous rencontrons au seizième siècle. Il est vrai que l'âge de la renaissance et de la réforme, à raison même de son enthousiasme, dépassa souvent le but, et dépasser le but, c'est s'égarer. C'est donc par un bienfait providentiel qu'à un siècle, qui poussait ses ardeurs et ses espérances à l'extrême, succéda un siècle plus calme, plus rassis, en attendant la révolution. D'après cela il faut s'attendre à peu d'idées nouvelles au dix-septième siècle. Le progrès religieux y trouve peu de représentants aussi décidés que Pomponace, le progrès social est arrêté par le despotisme. Reste le progrès scientifique, littéraire, philosophique. C'est sur ce terrain que se concentre le travail du dix-septième siècle dans la lente élaboration du dogme de la perfectibilité.

Nous rencontrerons Descartes, au premier rang parmi les philosophes modernes, mais il n'est libre penseur qu'à son corps défendant. Il s'en tient à la philosophie pure, n'a garde de toucher à la théologie, et s'il parle du progrès, c'est dans les sciences naturelles, en ayant soin toutefois de ne pas s'aventurer trop loin sur le terrain de l'astronomie. En parlant de ses découvertes en physique, il dit : « Elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative que l'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, con-

(1) *Leroux*, De la loi de continuité qui unit le dix-septième au dix-huitième siècle. (*Revue encyclopédique*, t. LVII, pag. 465.)

naissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi clairement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. » Voilà le programme du progrès matériel hardiment tracé. Descartes a en ce point toutes les illusions d'un théoricien : il croit « qu'on pourrait s'exempter d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaissement de la vieillesse, si l'on avait assez de connaissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. » Descartes a un vif sentiment des progrès que l'esprit humain accomplira dans la suite des âges. Il demande « que tous les bons esprits publient le résultat de leurs études et de leurs expériences, afin que le terme de la vie et des travaux des uns devienne le commencement de la vie et des travaux des autres, et que de la sorte les progrès individuels servent de source et de base au progrès général de l'humanité (1). »

Descartes et son école ne quittent pas le terrain du progrès scientifique. Il y a encore chez les philosophes cartésiens un autre sentiment qui les rapproche davantage du dix-huitième siècle. Les écrivains du dernier siècle ont autant de mépris pour le passé que de confiance illimitée dans l'avenir. Descartes a donné l'exemple de ce peu de respect pour l'autorité : il prétendait, comme on sait, ne relever que de lui seul, ce qui fit dire à Voltaire qu'il n'avait jamais rien lu, pas même l'Évangile. Son disciple Malebranche poussa cette irrévérence jusqu'au dédain : on le croirait contemporain des encyclopédistes, s'il ne faisait ses réserves pour la théologie. Il veut que les hommes se conduisent, dans la recherche de la vérité, par les lumières de leur propre raison ; il blâme « l'admiration excessive dont on est prévenu pour les anciens, qui fait qu'on s'imagine qu'ils ont été plus éclairés que nous ne pouvons l'être, et qu'il n'y a rien à faire où ils n'ont point réussi : par je ne sais quel respect, mêlé d'une sotte curiosité, qui fait qu'on admire davantage les choses les plus visibles, celles qui viennent de plus loin... On recherche les

(1) *Descartes*, Discours sur la méthode.

médailles anciennes, quoique rongées de la rouille, et on garde avec grand soin la lanterne et la pantouffle de quelques anciens, leur antiquité fait leur prix... On estime davantage les opinions les plus vieilles, parce qu'elles sont les plus éloignées de nous, et sans doute si Nemrod avait écrit l'histoire de son règne, toute la politique la plus fine, et même toutes les autres sciences, y seraient contenues... Il faut respecter l'antiquité, dit-on : quoi! Platon, Aristote, Épicure, ces grands hommes, se seraient trompés! On ne considère pas que Platon, Aristote, Épicure, étaient des hommes comme nous, et de plus qu'au temps où nous sommes, le monde est plus âgé de deux mille ans; qu'il a plus d'expérience, qu'il doit être plus éclairé, et que c'est la vieillesse du monde et l'expérience qui font découvrir la vérité (1). »

Le dix-huitième siècle n'a pas dit mieux, mais Malebranche, en sa qualité de chrétien, fait une exception que les encyclopédistes ont rejetée et avec raison : « En matière de théologie, dit-il, on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, et que la vérité se trouve dans l'antiquité; il faut que toute curiosité cesse, lorsqu'on tient une fois la vérité. » Étrange préjugé chez des esprits aussi peu respectueux pour l'autorité! Pourquoi la vérité religieuse se trouverait-elle tout entière chez les anciens, plutôt que la vérité philosophique? Serait-ce parce qu'elle est plus obscure, plus difficile à découvrir? La contradiction des cartésiens est évidente. N'en soyons pas étonnés : elle prouve, comme l'histoire tout entière, que l'homme n'avance vers la vérité qu'à travers les erreurs. Mais l'erreur se dissipe, et la vérité reste. Soyons donc confiants dans la puissance de notre raison, comme le veulent Descartes et Malebranche, et n'empruntons pas les yeux d'autrui, quand nous pouvons nous servir de nos propres lumières.

L'idée du progrès scientifique se trouve au dix-septième siècle dans les camps les plus opposés : preuve qu'elle est entrée dans la conscience générale. Il y avait une objection à y faire, au point de vue de la doctrine chrétienne. Le dogme de la chute permet-il de croire que la raison de l'homme se perfectionne? Arnauld traite l'objection de ridicule. Cependant de toutes les sectes chrétiennes, c'étaient les jansénistes qui poussaient le plus loin les consé-

(1) *Recherche de la vérité*, liv. II, 2e partie, chap. V.

quences terribles du péché originel. Le bon sens que les théologiens ne veulent pas écouter, quand il s'agit de la foi, dicte la réponse d'Arnauld : « Si le nombre des siècles augmentait la corruption de la nature humaine, et avec elle l'aveuglement de la raison naturelle, il faudrait qu'il y eût, avant le déluge, de plus habiles médecins, de plus savants géomètres qu'Hippocrate, Archimède et Ptolémée. N'est-il pas visible au contraire que les sciences humaines se perfectionnent par le temps? Je ne daigne pas m'étendre là-dessus (1). » Nicole est du même avis : « Il y a, dit-il, un progrès continuel, depuis que le monde existe ; pareil à celui d'un homme qui sort de l'enfance et qui passe par les autres âges (2). »

II

Cette dernière pensée nous conduit à Pascal ; personne ne l'a mieux développée que lui. Écoutons-le, ne fût-ce que pour l'inimitable beauté de son langage : « L'homme s'instruit sans cesse dans son progrès ; car il tire avantage, non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs. De là vient que, par une prérogative particulière, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ; d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes ; comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse de cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons

(1) *Arnauld*, Examen d'un traité de l'essence des corps. (*Œuvres*, I, 38.)
(2) *Nicole*, Discours contenant en abrégé les preuves de l'existence de Dieu.

joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres. »

L'unité du genre humain et son développement sont la base inébranlable de la doctrine du progrès. Il est vrai que Pascal maintient le principe de l'autorité dans la théologie, de même que Malebranche. Mais qui ne voit que c'est une inconséquence que condamne le principe même, d'où ils partent. Si l'humanité a ses divers âges, de même que l'individu, il est impossible que ses croyances religieuses restent dans l'âge viril ce qu'elles étaient dans la jeunesse et dans l'enfance. L'enfant ne se distingue-t-il pas par une excessive crédulité, et le jeune homme par une exubérance d'illusions? Quand arrive l'âge mûr, la raison rejette et les croyances superstitieuses et les égarements de l'imagination. S'il en était autrement de l'humanité, le principe de Pascal serait faux. Le principe est d'une incontestable vérité; c'est Pascal qui recule devant ses conséquences. En vain fait-il appel au surnaturel, les livres sacrés où il croit trouver les vérités incompréhensibles à la raison humaine, sont eux-mêmes l'ouvrage de cette raison; mais c'est la raison dans son enfance, alors qu'elle aime le mystère et que la poésie la séduit. Faudra-t-il que l'humanité reste enchaînée éternellement aux erreurs qu'elle-même a forgées, parce qu'il lui a plu de les appeler révélation? Pascal ne s'est pas aperçu que le respect superstitieux de l'Écriture compromettait même le progrès de la science. Il n'y avait cependant pas longtemps qu'au nom d'une prétendue révélation, un prétendu organe de Dieu, avait imposé à Galilée la rétractation d'une vérité mathématique. Et le temps allait venir où dans tous les domaines de la science, il y aurait contradiction entre la vérité et l'Écriture. Faudra-t-il que l'humanité renonce à la science, pour se soumettre en aveugle aux erreurs débitées il y a quelques mille ans dans un livre dit sacré? Non, l'opposition tous les jours plus manifeste entre la science et les livres saints sera au contraire une raison décisive, pour déserter définitivement la révélation surnaturelle.

Le dédain du passé et la confiance illimitée dans l'avenir sont deux sentiments qui se touchent et qui s'engendrent réciproquement. Au dix-septième siècle, philosophes et théologiens se donnent la main pour ruiner le respect de l'autorité dans le domaine

de la science. Le progrès scientifique n'était plus une doctrine particulière à l'école; les hommes de lettres s'en emparent, la vulgarisent et lui prêtent un nouvel éclat. La Bruyère n'est pas indigne d'être cité à côté de Pascal : « Si le monde dure seulement cent millions d'années, il est encore dans toute sa fraîcheur, et ne fait presque que commencer : nous-mêmes nous touchons aux premiers hommes et aux patriarches; et qui pourra ne pas nous confondre avec eux dans des siècles si reculés? Mais si l'on juge par le passé de l'avenir, quelles choses nouvelles nous sont inconnues dans les arts, dans les sciences, dans la nature; et j'ose dire dans l'histoire! Quelles découvertes ne fera-t-on point? quelles différentes révolutions ne doivent point arriver sur toute la face de la terre, dans les États et dans les empires! Quelle ignorance est la nôtre! et quelle légère expérience que celle de six ou sept mille ans! »

III

Puisque tant de choses doivent se faire, par la puissance de l'esprit humain, pourquoi ne mettrait-il pas la main à l'œuvre? Il ne suffit pas de dédaigner les anciens, il faut prouver qu'on les surpasse. Telle était bien l'ambition de Descartes et de son école. Mais le progrès philosophique n'intéresse que les philosophes. Si l'idée du progrès était restée concentrée dans l'école, elle n'aurait pas eu la puissance d'enthousiasmer le dix-huitième siècle. Pour devenir populaire, elle devait se produire sur un terrain populaire. C'est ce qui se fit dans la querelle des anciens et des modernes. Toute la société y prit part; la cour se divisa entre les partisans d'Homère et les défenseurs de la poésie française : ce fut presque un débat personnel, où tout homme avait un intérêt, où chacun devait se prononcer. De là l'importance d'une querelle, qui en apparence était purement littéraire. Au fond, c'est la doctrine du progrès qui se trouvait en cause et nous allons voir que l'idée, à force d'être débattue, fit un grand pas.

Au premier abord il semble que les admirateurs des modernes soutenaient un pur paradoxe. Perrault leur chef part de ce principe qu'il n'y a rien que le temps ne perfectionne tous les jours; or l'art de s'exprimer, soit en prose, soit en vers, ressemble en ce

point à tous les autres. De là il conclut : « Comme la poésie était encore dans son enfance, chez les anciens, il serait contre nature qu'un art qui est si beau, et qui demande tant de choses, pour être conduit à sa dernière perfection, y fût arrivé lorsqu'il ne faisait que de naître, pendant que les autres arts, beaucoup moins difficiles, n'ont pu se tirer de leur première grossièreté que par la suite de plusieurs siècles (1). » Sans doute, la notion du progrès implique que tout va en se perfectionnant. Mais en faut-il conclure qu'à tous égards les modernes sont supérieurs aux anciens? La question est capitale, car il s'agit de définir la perfectibilité. Qu'il y ait progrès dans le domaine intellectuel, tout le monde l'admettait au dix-septième siècle. Mais comment le progrès s'accomplit-il? Il doit y avoir progrès dans la littérature, comme dans toutes les manifestations de la pensée. Cela encore ne peut être nié. Mais est-ce à dire que Racine soit à tous égards supérieur à Sophocle?

Il y a deux choses à distinguer dans les œuvres d'art, les sentiments, les idées, et la forme que le poète leur donne. Personne ne contestera que pour les sentiments et les idées la littérature moderne ne l'emporte sur celle des Grecs. Cela est si vrai que nous devons faire un effort sur nous-mêmes, nous transporter par la puissance de la pensée dans l'état social décrit par Homère, pour nous intéresser à ses personnages : car leur manière de penser et de sentir n'est plus la nôtre. Il n'en est pas de même de la forme : celle-là varie d'après la diversité des langues, d'après le génie des peuples. Les langues sont l'expression des races diverses; elles ont une supériorité relative, pour mieux dire une perfection relative, en ce sens que chacune est en harmonie avec le caractère et les besoins de chaque nation. Cette diversité rend toute appréciation absolue impossible, et par suite la question de supériorité est insoluble. Il en est de même de la poésie. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que la poésie moderne est plus en harmonie avec nos goûts, avec nos sentiments et nos idées. Il faut ajouter que chaque âge de la littérature, comme chaque âge de l'humanité, a ses qualités qui lui sont propres et qu'il serait absurde de demander à un âge différent. Ou voudrait-on qu'un

(1) *Perrault*, Parallèle des anciens et des modernes, t. II, pag. 16.

peuple fût à la fois enfant, jeune homme et homme fait? L'imagination joue un rôle plus considérable chez les Grecs que chez les peuples modernes. Dès lors leur poésie doit avoir un éclat que n'a plus la nôtre. Est-ce à dire que nos poètes soient inférieurs? Que ceux qui ont lu Shakspeare et Milton, Schiller et Gœthe, Molière et Corneille, répondent!

Ce n'est qu'avec ces restrictions que nous acceptons la proposition de Perrault. Nous ne croyons pas, avec un philosophe français, que Perrault soit le révélateur du dogme de la perfectibilité (1). Sa doctrine est au fond celle de Pascal, il n'a fait que l'appliquer à la littérature et aux beaux-arts. Mais placée sur ce terrain, la question soulevait des difficultés qui amenèrent Perrault à examiner les lois qui régissent le progrès. D'abord l'on se demandait si l'idée de progrès implique un développement égal et universel de toutes les facultés de l'homme dans tous les âges de l'humanité. Les faits prouvent évidemment le contraire, dit Perrault, puisque dans la jeunesse des peuples, l'imagination a une part plus grande que dans un âge plus avancé. A notre avis, il faut aller plus loin et tenir compte du génie des diverses nations. L'histoire, bien étudiée, atteste que chaque peuple a sa mission dans la vie du genre humain, chacun a donc son rôle à remplir dans le travail du perfectionnement général. De là résulte une autre loi qui régit le progrès. Est-il continu, sans interruption aucune? Perrault répond que non. Il est évident qu'au neuvième et au dixième siècle l'ignorance et la barbarie régnaient, et qu'on ne peut y chercher la science et la politesse de celui d'Auguste, bien moins encore un progrès. Perrault ajoute que les derniers temps ne l'emportent sur ceux qui précèdent qu'à la condition que d'ailleurs toutes choses soient pareilles; il admet une interruption par suite de grandes et longues guerres. Cela ne suffit pas pour expliquer la loi du progrès. Il faut scruter les raisons de ces bouleversements et voir s'ils ne cachent pas un progrès, malgré l'apparence du déclin. Nous l'avons dit ailleurs (2); il y a eu progrès au moyen âge, un immense progrès, dans la marche de l'humanité vers la liberté et l'égalité, et pour amener ce progrès, il a fallu

(1) *Leroux*, dans la *Revue encyclopédique*, t. LVII, pag. 513, ss.
(2) Voyez les tomes V et VII de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

précisément la terrible invasion des peuples du nord, car c'est des Barbares que nous tenons cet esprit d'individualité inconnu des anciens, qui distingue la civilisation moderne. L'individualisme des races germaniques a réagi sur la littérature et lui a donné ce caractère d'intimité qui fait son charme et lui assure la supériorité sur les Grecs et les Romains.

IV

Nous quittons le terrain des faits pour celui de la spéculation religieuse et philosophique. Le dix-septième siècle ne se préoccupait guère du progrès religieux. Dans le sein de l'Église catholique on le repousse, et les réformés étaient encore trop imbus de l'esprit du christianisme traditionnel pour s'apercevoir que la vraie mission de la réforme était d'inaugurer une révolution religieuse, c'est à dire un mouvement en avant, et non, comme le croyaient les réformateurs, un retour à l'Évangile. Cependant la question du progrès religieux est capitale, car il s'agit de savoir si l'humanité a une destinée religieuse et si la loi du progrès régit cette face de son existence, aussi bien que toutes les autres. Dès le seizième siècle, un philosophe à moitié incrédule avait décidé la question en faveur d'un développement progressif. Au dix-septième, elle fut reprise par un penseur plus digne de la traiter que l'écrivain italien. On peut soupçonner Pomponace de n'avoir soutenu la thèse du progrès religieux que par hostilité pour le christianisme. Au moins peut-on dire qu'un philosophe qui nie l'immortalité de l'âme n'a pas qualité pour s'occuper du progrès des religions. Le mysticisme dont s'inspirait Van Helmont est une disposition d'esprit plus favorable malgré ses excès (1).

Van Helmont a une notion très juste de la perfectibilité de l'homme : il est imparfait, puisqu'il est un être créé, mais il a en lui un principe de perfectionnement qui le rapproche sans cesse de la perfection de Dieu, bien qu'il ne puisse jamais l'atteindre. Ce principe ouvre à notre activité une carrière sans bornes. Le progrès moral est celui qui intéresse surtout notre philosophe. Il

(1) Voyez sur *Van Helmont*, l'Histoire de la philosophie de *Ritter*, t. XII.

touche à un problème fondamental, celui du salut universel. Le christianisme historique donne sur ce point une solution contre laquelle la philosophie s'élève ainsi que la charité. Van Helmont est un adversaire décidé de l'enfer. En effet, au point de vue de la doctrine du progrès, cette conception est aussi absurde qu'horrible. La courte existence dans ce monde suffit-elle pour que l'homme atteigne toute la perfection dont il est susceptible? Le bon sens et l'expérience répondent que non. Donc il faut admettre que la mort n'est pas un point d'arrêt, un terme fatal où commence pour les uns la félicité éternelle, où s'ouvrent pour les autres des tortures sans fin. La mort n'est qu'un passage d'une vie à une autre vie. Van Helmont ne nie point les peines qui attendent nos fautes et nos crimes; mais il nie que ces peines soient éternelles. Il a de la punition la même idée qu'Origène : la justice divine est une éducation. Pour nous servir de la terminologie chrétienne, la vie est un purgatoire qui nous purifie et nous élève par un progrès incessant à la perfection divine.

En attaquant le dogme de l'enfer, Van Helmont désertait implicitement tout le christianisme traditionnel; car il niait la chute, et, par suite, la nécessité d'une rédemption. Le médecin belge ne cache point ses convictions, il prédit hardiment une religion nouvelle. Ce sera toujours le christianisme, puisque la nouvelle Église doit concilier toutes les confessions chrétiennes; mais ce sera une transformation profonde de l'ancienne religion, puisqu'il professe sur la vie et sur la destinée de l'homme une doctrine toute différente de celle qu'enseigne le christianisme historique. Aussi Van Helmont donna-t-il un nom nouveau à son christianisme : il l'appelle *Philadelphie*. Chose singulière, il va jusqu'à fixer la date de son avénement : ce sera l'année 1700. Cette prédiction fera sourire nos lecteurs, et ôtera à leur yeux tout crédit à notre philosophe. Le nom et la date que Van Helmon assigne à sa religion cachent néanmoins une grande vérité. Nous ne lui faisons pas l'injure de supposer qu'il ait cru qu'au premier janvier 1700, la *Philadelphie* viendrait au monde, ainsi qu'un enfant sort du sein de sa mère. C'est la première année d'un nouveau siècle, c'est donc du dix-huitième siècle que notre penseur mystique attendait la réalisation de ses espérances. S'est-il trompé en croyant que ce siècle fameux aurait une nouvelle religion et que cette religion serait la

fraternité, l'humanité? Jamais prédiction ne fut plus vraie. Seulement, il faut ajouter que les révolutions religieuses ne s'accomplissent pas en un jour, ni en quelques années ; il faut un travail séculaire pour les préparer, il faut encore un travail séculaire pour les réaliser.

Un écrivain plus célèbre que Van Helmont clôt le dix-septième siècle et ouvre le dix-huitième. Leibniz semblait prédestiné à devenir le philosophe du progrès : génie universel, penseur profond, historien exact, mathématicien inventeur, érudit passionné, que lui manquait-il pour apercevoir le progrès sous toutes ses faces, pour en découvrir et en formuler les lois? Il lui manquait la décision de l'esprit. Nous le verrons, dans la suite de cette *Étude*, hésitant entre le christianisme et la philosophie, essayant de concilier ce qui est inconciliable, la foi révélée et la libre pensée, transigeant là où il eût fallu rejeter toute transaction, trouvant des raisons telles quelles pour justifier des dogmes absurdes, en un mot n'ayant point cette foi vive qui emportait le dix-huitième siècle vers un avenir inconnu, plein d'orages, il est vrai, mais aussi plein d'espérances. La théorie philosophique de Leibniz ne serait-elle pas responsable de ses indécisions et de ses malencontreuses conciliations? On lui a donné le nom d'*optimisme*. Nous n'imputerons pas au philosophe allemand les niaises conséquences qui découlent de cette doctrine, et que Voltaire a persiflées dans son inimitable *Candide;* toujours est-il que les philosophes qui trouvent tant de bonnes raisons pour expliquer et justifier tout ce qui existe, ne sont guère disposés à se lancer dans les aventures de l'innovation. Reste à savoir si l'*optimisme* n'est point la caricature plutôt que la vraie expression de la philosophie de Leibniz. Lui-même l'appelait *loi de continuité*. Qu'entendait-il par là? et quel rapport y a-t-il entre cette loi et celle du progrès?

Le rapport est évident, car Leibniz a écrit cette proposition célèbre : « Il se peut qu'avec le temps, le genre humain parvienne à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. » En réalité, la loi de *continuité* est le principe du progrès appliqué à toute la création. L'univers se compose de monades, c'est à dire de substances saines et incorruptibles dont l'activité est l'essence. Ces atomes spirituels sont

créés tous ensemble avec des qualités diverses et ils ont la force nécessaire pour les développer. Le développement des monades est infini : la génération n'est que la manifestation d'une phase nouvelle de leur existence, et la mort un passage à une vie nouvelle. Ainsi la loi de *continuité* conduit à un perfectionnement illimité. Les âmes humaines sont soumises à la même loi ; en effet, ce sont aussi des monades ; elles ne se distinguent des autres que par des qualités supérieures, la conscience et la liberté : voilà pourquoi Leibniz en forme un ordre à part qu'il appelle la *cité de Dieu*. Cette supériorité n'empêche pas que les hommes n'obéissent à la loi de *continuité* ou de progrès ; ils n'ont pas toujours été et ils ne resteront pas toujours ce qu'ils sont maintenant. Quel sera le dernier terme de leur perfectionnement? Le christianisme répond : le salut éternel, la béatitude des élus, la vision de Dieu. Leibniz explique le dogme à sa façon et de manière à le mettre en harmonie avec la loi de *continuité* : « La suprême félicité, de quelque vision béatifique ou connaissance de Dieu qu'elle soit accompagnée, ne saurait jamais être pleine ; parce que Dieu étant infini, il ne saurait être connu entièrement. Ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide, mais dans *un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections* (1). »

On le voit, le résultat pratique auquel Leibniz aboutit n'est pas éloigné de la philosophie de Van Helmont. Il est vrai que le penseur allemand a écrit une défense de l'enfer, mais nous ne prenons pas ce tour de force au sérieux. L'éternité des peines et la loi de *continuité* sont incompatibles ; comment veut-on que le philosophe qui enseigne un *progrès perpétuel* pour tous les êtres, condamne à une immobilité éternelle précisément les monades qui forment la cité de Dieu? Leibniz a beau maintenir le paradis, il le transforme en y introduisant son principe de *continuité*, et il aurait transformé aussi l'enfer par le même principe, si son respect allemand pour les autorités établies (2) ne l'avait empêché de déclarer la guerre à l'Église.

(1) *Leibniz*, Principes de la nature et de la grâce. (*Opera*, édit. Dutens, t. II, pag. 37, s.)
(2) *Die hohe Obrigkeit !*

Jusqu'ici nous restons sur le terrain religieux d'une vie infinie et progressive. Mais que pensait Leibniz du monde où nous vivons? Sa philosophie le porte à juger le passé avec indulgence, et à se contenter du présent. Est-ce à dire qu'il renonce à perfectionner ce qui existe, parce que *tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles?* Telle n'est pas la pensée de l'illustre philosophe : il veut que nous fassions tout ce qui dépend de nous pour perfectionner toutes choses, et il prédit de grands changements dans les sociétés humaines. Il y aura du bien et du mal. Leibniz était trop prudent pour dire en quoi ce bien consisterait. Il se fait cependant une singulière illusion sur la manière dont le progrès s'accomplira : il l'attend de quelque grand prince, lequel « comme les anciens rois d'Assyrie ou d'Égypte, ou comme un autre Salomon, régnera longtemps dans une paix profonde, et se mettra en tête de rendre les hommes heureux (1). » Leibniz partageait cette espérance avec tous les philosophes du dix-huitième siècle. Quelle déception eût été la leur s'il leur avait été donné d'assister à l'affreuse convulsion qui conduisit un roi et une reine sur l'échafaud, et mit fin pour toujours à l'utopie d'un prince législateur et réformateur!

§ 4. Le progrès au dix-huitième siècle

Le dogme du progrès se forma lentement dans la conscience humaine, avant d'éclater au dix-huitième siècle. Au dix-septième, l'idée de la perfectibilité se produisit sous cette forme, que les modernes sont supérieurs aux anciens. De là à dédaigner le passé, à tout espérer de l'avenir, il n'y avait pas loin. C'est ce que firent les philosophes. Toutefois l'idée s'étendit en passant des lettrés du siècle de Louis XIV aux libres penseurs. Le dix-septième siècle s'était surtout préoccupé du progrès scientifique, intellectuel, comme il convenait à un âge brillant de littérature. Au dix-huitième, les aspirations deviennent politiques et sociales. C'est un penseur du siècle dernier qui a écrit cette parole hardie : l'âge d'or n'est pas derrière nous, il est devant nous. Telle était la conviction universelle. L'humanité rompait décidément avec la tra-

(1) *Leibniz*, Nouveaux Essais sur l'entendement humain, livre IV.

dition, pour s'élancer dans un avenir qu'elle se représentait sous des couleurs aussi séduisantes que celles qui avaient servi à dépeindre un passé imaginaire. Il y avait de l'illusion dans ces espérances illimitées, car dans la vraie doctrine du progrès, il n'y a point d'âge d'or. Mais l'illusion n'était que l'exagération d'un sentiment vrai : c'est qu'au lieu de regretter le passé, comme on l'avait fait jusque-là, il fallait avoir les yeux fixés sur l'avenir. Le regret du passé est stérile, puisqu'il échappe entièrement à notre action; la confiance dans l'avenir est toute-puissante, puisqu'elle nous excite à agir, pour transformer le monde.

Il y avait encore une autre tendance chez quelques philosophes du dix-septième siècle, que l'on ne retrouve plus au dix-huitième. Van Helmont et Leibniz avaient surtout en vue la perfectibilité de l'individu, à travers les phases successives de son existence. C'est le côté théologique de la croyance du progrès. Le dix-huitième siècle avait le dégoût de la théologie, parce qu'il était appelé à réagir contre l'Église, et contre le despotisme qui s'exerçait sur l'humanité au nom de la religion. D'un excès, comme cela arrive toujours, on tomba dans un excès contraire. Pendant des siècles, les hommes avaient oublié de vivre de la vie présente, réelle, pour s'occuper de leur salut, c'est à dire de la vie future, telle que le christianisme la représentait, vie imaginaire, puisque la conception chrétienne est fausse. Les libres penseurs du siècle dernier laissèrent là ces rêveries. Ils avaient aussi leur idéal, mais ce n'était plus dans un autre monde qu'il devait se réaliser, c'était dans ce monde-ci.

On leur a reproché cette préoccupation exclusive, et non sans raison. Toutefois elle s'explique et elle a sa légitimité. Ce n'est pas, comme le disent les ennemis des philosophes, parce qu'ils ne croyaient pas à une existence au delà de la tombe, qu'ils auraient voulu procurer à l'homme l'immortalité sur cette terre. Non, il y a un sentiment plus vrai qui les inspire. Si Dieu nous a placés sur cette terre, c'est sans doute parce que nous y avons une mission à remplir. Le christianisme méconnaissait cette destinée, en sacrifiant l'existence présente à un salut qui se trouvait être une fiction. Mépriser cette vie passagère, n'y rien voir qu'une épreuve de quelques jours, au bout de laquelle les uns seront livrés à une espèce d'anéantissement de la souffrance, et les autres jouiront

d'une félicité qui ressemble également au néant, se mépriser soi et la vie, était le meilleur moyen d'immobiliser le monde et de perpétuer ses vices. Qu'importaient après tout ces vices? C'étaient autant de moyens d'exercer les vertus chrétiennes de la patience et de la résignation. Il fallait au dix-huitième siècle une vertu plus active, il lui fallait une autre croyance, car il était appelé à détruire, pour réformer et reconstruire. Voilà pourquoi il s'attacha à la vie actuelle avec passion.

Était-ce nier la vie future? Il y avait des libres penseurs qui dans leur réaction contre la religion traditionnelle allaient jusque-là. Mais chose remarquable, tout en répudiant l'immortalité, leur doctrine et leurs œuvres les préparaient mieux à cette vie future que le faisait le christianisme, dont toutes les pensées étaient pour le ciel. Que voulaient les philosophes, et que faisaient-ils? Ils demandaient que l'homme développât librement toutes ses facultés, et qu'il se servît de ses lumières pour améliorer la condition de ses semblables. Et ils prêchaient d'exemple. N'était-ce pas remplir mieux que les chrétiens leur mission d'homme? Et accomplir la destinée que Dieu nous donne en ce monde, n'est-ce pas le meilleur moyen, pour mieux dire le seul, de nous préparer à une vie future? La fausse conception du christianisme viciait la vie présente. Les philosophes aussi se trompaient, mais leur erreur était plus profitable et à l'individu et à l'humanité que la vérité relative de la doctrine chrétienne. Cela ne veut pas dire qu'il faille glorifier l'erreur des philosophes et nous y tenir. Il faut au contraire compléter leur doctrine, en représentant la vie actuelle comme une phase de la vie infinie, qui ne diffère pas en essence de la vie future. Il n'y a pas un *autre* monde dans le sens chrétien, il n'y a qu'une vie. Ce monde-ci est donc aussi saint que peut l'être le monde où nous continuerons notre existence. Loin de le mépriser et de le fuir, notre mission nous appelle à y remplir les devoirs que nous imposent les circonstances où Dieu nous place. C'est bien là ce que faisaient les philosophes. Nous aurons un mobile plus puissant encore de le faire, quand la croyance à notre éternité aura pris la place du doute et de la négation qui régnaient au dix-huitième siècle.

N° 1. *Voltaire*

Le dix-huitième siècle tout entier est imbu de la croyance à un progrès infini qui doit transformer l'humanité. Il nous est impossible de suivre l'idée de la perfectibilité chez tous les écrivains qui s'en sont inspirés : il suffit à notre but de nous arrêter aux noms les plus considérables, à ceux qui ont remué le monde. Au premier rang se trouve celui que l'on a appelé le roi de son siècle. Vainement une armée de *lilliputiens* catholiques voudrait-elle rabaisser cette haute figure; leur haine ne fait que mettre en relief la grandeur du personnage qu'ils attaquent par l'injure et la calomnie, ou avec l'aveuglement de l'ignorance. Voltaire à leurs yeux, s'il est de race royale, est le prince des sceptiques; ils lui contestent toute foi, toute croyance généreuse. Qu'est-ce qui l'aurait donc inspiré, qu'est-ce qui l'aurait soutenu dans sa longue vie qui ne fut qu'une lutte incessante? Il avait sa foi, foi ardente qui alla grandissant avec les années. A un âge où les penseurs vulgaires se font louangeurs du temps passé, médisent du présent et désespèrent de l'avenir, Voltaire chantait l'âge d'or. Lui qui brille avant tout par un bon sens admirable, il n'avait garde de donner dans l'excès de ceux qui attendent d'un être imparfait un idéal de perfection. Pour Voltaire, l'âge d'or c'était l'amélioration de la condition de tous ceux qui souffraient des mille abus de l'ancien régime. Il se faisait illusion en une chose; comme tous les philosophes du siècle dernier, à commencer par Leibniz, il attendait le progrès social d'un prince législateur. Or voilà qu'un jeune roi appelle dans ses conseils un ministre libre penseur et ami des hommes, dans la plus haute expression du mot. A l'avénement de Turgot, Voltaire jette un cri de joie. Jusque-là les poètes dans leur désespoir s'étaient écriés :

« Nous pleurons ainsi que nos pères
Et nous transmettons nos misères
A nos déplorables neveux. »

Ces longues plaintes vont cesser :

« Contemple la brillante aurore

Qui t'annonce enfin les beaux jours :
Un nouveau monde est près d'éclore (1). »

Voltaire écrit à tous ses amis : « Voici l'âge d'or qui succède à l'âge de fer. Cela donne trop envie de vivre (2). » Il avait quatre-vingt deux ans, quand il se laissait aller à cet enthousiasme, qu'aujourd'hui l'on rencontre à peine chez ceux qui en ont vingt! Quels étaient donc les fruits que devait apporter cet heureux temps dont Voltaire regrettait de ne voir que l'aurore?

Vers la même époque Voltaire écrivit un petit conte philosophique intitulé *Voyage de la raison.* Il y a plus d'idées dans ces quelques pages échappées à un vieillard, que dans tel gros volume sur le progrès. Donnons-nous la jouissance de voyager avec Voltaire et avec la raison; nous n'aurons jamais fait route en meilleure compagnie. Il n'y a pas longtemps que la raison habite cette terre : « Elle était si inconnue chez nous du temps de nos druides, qu'elle n'avait pas même de nom dans notre langue. » Quand vinrent les peuples du nord, on n'entendit parler d'autre raison que de celle du plus fort : « Nous croupîmes longtemps dans cette horrible et avilissante barbarie... Alors la politique régnait à Rome; elle avait pour ministres ses deux sœurs, la fourberie et l'avarice. On voyait l'ignorance, le fanatisme, la fureur, courir sous ses ordres dans l'Europe; la raison se cachait dans un puits avec la vérité, sa fille. Personne ne savait où était ce puits; et si l'on s'en était douté, l'on y serait descendu pour égorger la fille et la mère. » La renaissance fut la première lueur d'une lumière nouvelle; malheureusement elle parut s'éteindre parmi les guerres de religion qui désolèrent toute l'Europe : « Deux ou trois étincelles de raison ne pouvaient pas éclairer le monde au milieu des torches ardentes et des bûchers que le fanatisme allumait. »

Cependant les germes que la raison et la vérité avaient répandus dans leur courte apparition n'avaient pas péri. « Il y a quelque temps qu'il leur prit envie d'aller à Rome, en pèlerinage, déguisées, et cachant leur nom, de peur de l'inquisition. Introduites

(1) *Sur le passé et le présent* (1775).
(2) *Lettre à M. Dupont,* de 1776.

chez le pape, elles trouvèrent Ganganelli lisant les *Pensées de Marc-Aurèle*. Sa Sainteté reconnut les masques, les embrassa cordialement, malgré l'étiquette. « Mesdames, leur dit le pape, si j'avais pu imaginer que vous fussiez sur la terre, je vous aurais fait la première visite. » Après les compliments, on parla d'affaires. Dès le lendemain Ganganelli abolit la bulle *In cœna Domini*, l'un des plus grands monuments de la folie humaine. Le surlendemain, il prit la résolution d'abolir la Compagnie de Jésus, et l'Europe battit des mains. » Puis nos voyageuses visitèrent toute l'Italie, et furent surprises d'y trouver au lieu du machiavélisme, une émulation entre les princes et les républiques, à qui rendrait ses sujets plus gens de bien, plus riches et plus heureux : « Ma fille, disait la raison à la vérité, voici, je crois, notre règne qui pourrait bien commencer; il faut que quelques-uns des prophètes qui sont venus nous visiter dans notre puits, aient été bien puissants en paroles et en œuvres, pour changer ainsi la face de la terre. Vous voyez que tout vient tard : il fallait passer par les ténèbres de l'ignorance et du mensonge, avant de rentrer dans votre palais de lumière. »

Les voyageuses arrivent en Allemagne. « Elles virent avec satisfaction ce pays qui du temps de Charlemagne n'était qu'une forêt immense, entrecoupée de marais, maintenant couvert de villes florissantes; ce pays qui n'avait eu dans les temps antiques que des sorciers pour prêtres, immolant des hommes sur des pierres grossièrement creusées; ce pays qui ensuite avait été inondé de son sang, pour savoir au juste si la chose était *in*, *cum*, *sub*, ou non... Dieu soit béni! dit la raison; ces gens-ci sont venus enfin à moi, à force de démence. » La Russie ne causa pas une surprise moins agréable à la raison et à la vérité : « Elles ne cessaient d'admirer combien le monde était changé depuis quelques années. Elles en concluaient que peut-être un jour le Chili et les terres australes seraient le centre de la politesse et du bon goût, et qu'il faudrait aller au pôle antarctique pour apprendre à vivre. » Quand elles furent en Angleterre, la vérité dit à sa mère : « Il me semble que le bonheur de cette nation n'est point fait comme celui des autres; elle a été plus folle, plus fanatique, plus cruelle et plus malheureuse qu'aucune de celles que je connais; et la voilà qui s'est fait un gouvernement unique, dans lequel on a conservé

tout ce que la monarchie a d'utile, et tout ce qu'une république a de nécessaire. Elle est supérieure dans la guerre, dans les lois, dans les arts, dans le commerce. »

Nos voyageuses finissent leur tour d'Europe par la France. Elle était à la veille de la révolution. Il est curieux d'entendre, de la bouche de Voltaire quels étaient les vœux de la nation; c'est comme le programme de 89 : « On va répartir aux indigents qui travaillent les biens immenses de certains oisifs qui ont fait vœu de pauvreté. Ces gens de mainmorte n'auront plus eux-mêmes des esclaves de mainmorte. » — « N'entendez-vous pas, ma mère, toutes ces voix qui disent : Les mariages de cent mille familles utiles à l'État ne seront plus réputés concubinages; et les enfants ne seront plus déclarés bâtards par la loi. » — « Les petites fautes ne seront plus punies comme de grands crimes. Ce devrait être le premier axiome de la justice criminelle. » — « Les biens d'un père de famille ne seront plus confisqués, parce que les enfants ne doivent point mourir de faim pour les fautes de leur père. » — « La torture, inventée autrefois par les voleurs de grands chemins pour forcer les volés à découvrir leurs trésors, et employée aujourd'hui chez un petit nombre de nations pour sauver le coupable robuste, et pour perdre l'innocent faible de corps et d'esprit, ne sera plus en usage que pour les crimes de lèse-société au premier chef, et seulement pour avoir révélation des complices. » — « J'entends encore proférer autour de moi, dans tous les tribunaux ces paroles remarquables : Nous ne citerons plus jamais les deux puissances, parce qu'il ne peut en exister qu'une : celle du roi, ou de la loi, dans une monarchie : celle de la nation, dans une république. La puissance divine est d'une nature si différente et si supérieure, qu'elle ne doit pas être compromise par un mélange profane avec les lois humaines. »

La raison répondit à la vérité : « Ma fille, vous sentez bien que je désire à peu près les mêmes choses et *bien d'autres*. Tout cela demande du temps et de la réflexion. J'ai toujours été très contente quand, dans mes chagrins, j'ai obtenu une partie des soulagements que je voulais. Je suis aujourd'hui trop heureuse. Vous souvenez-vous du temps où presque tous les rois de la terre étaient dans une profonde paix, s'amusaient à jouer aux énigmes, et où la belle reine de Saba venait proposer tête à tête des logogryphes

à Salomon? — Oui, ma mère, c'était un bon temps, mais il n'a pas duré. — Eh bien, reprit la mère, celui-ci est infiniment meilleur. On ne songeait alors qu'à montrer un peu d'esprit; et je vois que depuis dix à douze ans on s'est appliqué dans l'Europe aux arts et aux vertus nécessaires qui adoucissent l'amertume de la vie. *Il semble en général qu'on se soit donné le mot pour penser plus solidement qu'on n'avait fait pendant des milliers de siècles.* » La vérité avoue qu'elle n'a que du bien à dire du temps présent, « en dépit de tant d'auteurs qui ne louent que le passé. »

Il y aurait bien des choses à dire sur ces quelques pages : la révolution en est le commentaire vivant. Bornons-nous à constater que toutes les préoccupations de Voltaire sont pour le progrès social. Il le provoque, il le désire, mais il ne s'attend pas à ce que tous ses vœux se réalisent. C'est bien là la marche lente du perfectionnement. La révolution, dans son impétueux élan, dépassa ces timides espérances; mais précisément parce qu'elle les dépassa, elle fut suivie d'un mouvement de réaction et de recul. Que la leçon profite aux peuples. Il ne faut pas qu'ils attendent le progrès d'une révolution subite : il se prépare lentement, et s'accomplit lentement, et pour que les institutions sociales se transforment, il faut que l'homme se régénère. Voilà une face du progrès que le dix-huitième siècle négligea trop, et s'il le méconnut, c'est qu'il lui manquait un principe religieux. L'amour de l'humanité, quelque puissant qu'il soit, ne suffit point.

N° 2. *Rousseau*

Rousseau est en tout le contre-pied de Voltaire, et cependant ils poursuivent le même but. A certains égards, l'auteur d'*Émile* sent mieux que son brillant rival ce qui manque à son siècle; s'il écrit le *Contrat social*, il écrit aussi un traité sur l'éducation, et il y enseigne les principes de la religion naturelle. L'on s'est attaché trop servilement à ses paradoxes : il ne voulait pas ramener l'homme dans les bois, il voulait le régénérer, en le rappelant à la nature, et il voyait juste. C'est encore à l'éducation que le dix-neuvième siècle doit demander la transformation que les philosophes du siècle dernier attendaient trop exclusivement de la

réforme sociale. Les sociétés ont été bouleversées de fond en comble : mais qu'importe et à quoi bon, si l'homme reste le même? Il y a tel pays qui a des libertés tout plein dans sa constitution, mais les esprits y sont asservis par la superstition et l'ignorance : qu'est-ce que la liberté politique sans la libre pensée? Gloire à Rousseau qui a indiqué la voie!

Nous ne prendrons pas au pied de la lettre ses éloquentes déclamations contre les sciences et les arts : « Nos âmes se sont corrompues, s'écrie-t-il, à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection... L'élévation et l'abaissement journaliers des eaux de l'Océan n'ont pas été plus régulièrement assujettis au cours de l'astre qui nous éclaire durant la nuit, que le sort des mœurs et de la probité au progrès des sciences et des arts. On a vu la vertu s'enfuir à mesure que la lumière s'élevait sur notre horizon, et le même phénomène s'est observé dans tous les temps et dans tous les lieux. » Le sentiment qui inspire Rousseau est juste. Il était frappé de la décadence morale qui régnait dans un siècle dont on vantait la culture intellectuelle. Ce qui lui tenait surtout à cœur, c'est la réforme des mœurs. Il écrivit son *Émile* dans ce but. Il se fit louangeur du passé; à la façon de Tacite, qui exaltait la pureté des Germains, pour faire honte aux Romains de leur corruption. Aux deux époques la corruption avait la même cause, l'affaiblissement des croyances, la ruine de la foi ancienne, alors que les principes d'une foi nouvelle étaient encore vagues et indécis. Voilà pourquoi Rousseau publia la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Il est dans la vraie voie du progrès, car il dit aux hommes : Réformez-vous, si vous voulez réformer la société.

Voilà le vrai Rousseau ; il n'y pas de mission plus grande que la sienne. Quant à ses boutades contre le présent et à ses louanges du passé, il n'y faut pas attacher trop d'importance : il est dans son rôle de misanthrope. Mais il importe de constater qu'en louant le passé aux dépens du présent, Rousseau s'est trompé. Les faits sur lesquels il prend appui n'ont d'existence que dans son humeur noire. Dans le discours sur les sciences et les arts, il porte aux nues la cité de Lycurgue, « cette république de demi-dieux plutôt que d'hommes, tant leurs vertus semblaient supérieures à l'humanité : O Sparte! opprobre éternel d'une vaine

doctrine! Tandis que les vices, conduits par les beaux arts, s'introduisaient ensemble dans Athènes, tandis qu'un tyran y rassemblait avec tant de soin les ouvrages du prince des poètes, tu chassais de tes murs les arts et les artistes, les sciences et les savants! » Il n'y a de vrai dans ce tableau de fantaisie que la barbarie des Spartiates; quant à leurs prétendues vertus, elles n'existent que dans l'imagination de Rousseau : l'histoire les ignore; que dis-je? elle nous apprend que les vices régnaient dans toute leur brutalité là où une poignée d'aristocrates traitait les populations vaincues comme des brutes.

Ainsi l'histoire réelle donne un démenti au tableau imaginaire de Rousseau : les Spartiates ne furent pas moins corrompus, parce qu'ils méprisaient les arts et les sciences; tout ce qu'ils gagnèrent à leur ignorance, c'est que leur corruption fut plus grossière. Les étranges erreurs dans lesquelles Rousseau est tombé prouvent que la vraie doctrine du progrès ne peut s'élever que sur la base de la réalité, de l'histoire consciencieusement étudiée. Le dix-huitième siècle était trop passionné, pour faire une étude sérieuse des faits : les uns, c'était le grand nombre, dénigraient le passé et le calomniaient : les autres le faussaient en l'idéalisant. Montesquieu seul, parmi les écrivains de premier ordre, eut le génie historique, mais il fut trop exclusivement historien; il se contenta de chercher la raison des choses, sans s'enquérir de la loi générale qui régit les événements. Il y eut cependant un homme qui, unissant le goût de l'histoire à celui de la philosophie, arbora le drapeau du progrès dès son entrée dans la carrière des lettres : Turgot est, à notre avis, de tous les écrivains du siècle dernier, celui qui a formulé avec le plus de précision la doctrine du progrès. La destinée le porta aux affaires; c'est dans la vie réelle qu'il essaya de réaliser les progrès sociaux que la nation attendait avec tant d'impatience. Heureuse la France, si les stupides passions des classes privilégiées n'avaient pas arrêté le ministre réformateur!

N° 3. *Turgot*

A l'âge de vingt-trois ans, Turgot écrivit un discours ayant pour objet *les progrès successifs de l'esprit humain* (1). C'est à peu

(1) *OEuvres de Turgot*. (Collection des économistes, t. II, pag. 597.)

près le titre que Condorcet donna à la fameuse Esquisse qui est comme le testament du dix-huitième siècle. Comment le jeune orateur entendait-il le progrès? Il y voyait une loi générale qui domine la diversité, en apparence infinie, des faits historiques. Cette variété est telle, que l'on pourrait croire qu'elle tient à l'absence d'une règle, et c'est bien là l'effet qu'elle produit sur de bons esprits qui se laissent absorber par les détails. Turgot constate la différence qui existe entre les phénomènes de la nature et les libres actions des hommes. Les premiers, soumis à des lois constantes, se produisent dans un cercle de révolutions toujours les mêmes. Dans la société humaine, au contraire, la raison, la liberté, les passions, donnent lieu sans cesse à de nouveaux événements. Est-ce à dire que le hasard seul y préside? Non, tous les âges sont enchaînés par une suite de causes et d'effets qui lient l'état présent du monde à tous ceux qui l'ont précédé. Quelle est la loi qui règle cet enchaînement? « Les signes multipliés du langage et de l'écriture, en donnant aux hommes les moyens de s'assurer la possession de leurs idées, et de les communiquer aux autres, ont formé de toutes les connaissances particulières un trésor commun, qu'une génération transmet à l'autre, ainsi qu'un héritage, toujours augmenté des découvertes de chaque siècle; et le genre humain, considéré depuis son origine, paraît aux yeux d'un philosophe un tout immense qui lui-même a, comme chaque individu, son enfance et son progrès. »

Au premier abord, le principe de Turgot paraît identique avec celui de Pascal, et se renferme dans les limites du perfectionnement scientifique. En réalité, le point de vue du jeune philosophe est bien plus large; il s'étend à toutes les manifestations de l'activité humaine : « L'intérêt, l'ambition, la vaine gloire changent perpétuellement la scène du monde, inondent la terre de sang; mais, au milieu de leurs ravages, *les mœurs s'adoucissent*, *l'esprit humain s'éclaire*, les nations isolées se rapprochent les unes des autres; le commerce et la politique réunissent enfin toutes les parties du globe; et *la masse du genre humain*, par des alternatives de calme et d'agitation, de biens et de maux, *marche toujours, quoiqu'à pas lents, vers une perfection plus grande.* » Turgot ne fait pas de théorie, son esprit est essentiellement historique; il a écrit

le plan de deux discours sur l'histoire universelle (1). S'il lui avait été donné de l'exécuter, quel tableau magnifique nous posséderions, et combien supérieur au discours de Bossuet qui n'a d'autre grandeur que la majesté du langage! Turgot a le premier déterminé avec précision le véritable objet de l'histoire universelle : « elle embrasse la considération des progrès successifs du genre humain, et le détail des causes qui y ont contribué. » Quelle est dans cette immense suite de faits la part qu'il faut faire à la liberté humaine, et quelle est la part du gouvernement providentiel? Turgot constate qu'il y a des causes générales et nécessaires, où l'homme n'est pour rien, c'est ce que nous appelons aujourd'hui, soit fatalisme, soit gouvernement providentiel. Il y a ensuite des causes particulières et des actes libres : c'est la part de l'homme. Voilà les traits dominants d'une histoire considérée au point de vue du développement progressif de l'humanité. Bien que Turgot ne fasse que les indiquer, cela suffit pour lui assigner le premier rang parmi les écrivains qui au dix-huitième siècle se sont occupés de rechercher les lois qui président à la vie de l'humanité. Pour mieux dire, c'est lui seul qui va à cette recherche. Chez Voltaire c'est un instinct puissant plutôt qu'une idée; voilà pourquoi ses ouvrages historiques sont loin de répondre à l'idéal tracé par Turgot. Il était d'ailleurs trop engagé dans la lutte passionnée contre le passé, pour apprécier avec impartialité les hommes et les choses. Turgot avait l'impartialité de l'historien. Nous trompons-nous en faisant honneur de cette haute qualité à la croyance du progrès qui l'inspirait?

Turgot a donné une preuve remarquable de son génie historique dans le jugement qu'il porte sur le christianisme. Il n'était pas chrétien. On le destinait aux ordres, et on lui faisait entrevoir un avenir brillant dans une carrière qui donnait richesse, considération et pouvoir. Turgot répondit à ses amis qu'il ne comprenait pas leurs conseils, et qu'il lui était impossible de les suivre : *il ne pouvait pas se dévouer*, dit-il, *à porter toute sa vie un masque sur le visage.* Voilà un libre penseur de la bonne trempe : il agit comme il pense, et cela au risque de sacrifier honneur et fortune à ses convictions. Turgot était donc un philosophe, mais il

(1) *Œuvres*, t. II, pag. 626.

n'y a rien chez lui de cette hostilité haineuse pour la religion qui distingue les incrédules du dix-huitième siècle. Il rend justice au christianisme, tout en n'étant pas croyant. Le fait est remarquable et mérite d'être relevé. C'est la doctrine du progrès qui donne cette indépendance d'esprit et cette indulgence à un écrivain de vingt-trois ans. S'il y a une chose à reprendre dans la conception historique de Turgot, c'est qu'elle est trop indulgente. Il dit très bien que chez les anciens tant vantés par Rousseau, la force régnait dans toutes les relations sociales. Mais est-ce au christianisme qu'il faut rapporter la gloire d'avoir rétabli l'humanité dans ses droits? On ne connaissait plus la religion du Christ au dix-huitième siècle; on se la figurait sociale, parce qu'on avait soif de réformes sociales. Cette critique que nous nous permettons n'est pas un reproche. L'indulgence après tout vaut mieux que la haine; disons mieux : elle est un devoir, pour les historiens qui jugent les hommes. Il faut seulement éviter d'apprécier les doctrines avec une indulgence excessive qui dégénérerait en approbation des erreurs. Quand il s'agit de la vérité, la haine est légitime, car on ne peut l'aimer sans détester le mensonge.

N° 4. *Condorcet*

L'on insulte, l'on calomnie les philosophes du dix-huitième siècle, au nom d'une stupide réaction. Que les ennemis de la philosophie nous citent une figure plus haute que Condorcet écrivant l'*Esquisse des progrès de l'esprit humain*, au moment où la hache était suspendue sur sa tête, célébrant la liberté, alors même que la liberté dressait des échafauds pour lui et ses amis; puis, quittant son asile et allant au devant de la mort, de crainte de compromettre la femme courageuse qui exposait sa vie pour sauver son hôte! On accuse les philosophes de scepticisme. Les malheureux! ils ne croyaient pas au ciel ni à l'enfer des catholiques. Mais ils croyaient au devoir, et ils faisaient mieux que d'y croire, ils le pratiquaient aux dépens de leur vie. Que Dieu nous fasse la grâce d'être des sceptiques comme Condorcet!

Le point de départ de Condorcet dans la question du progrès est celui de Turgot. Il croit que « l'espèce humaine s'améliore sans cesse, soit par de nouvelles découvertes dans les sciences et

dans les arts, et, par une conséquence nécessaire, dans les moyens de bien-être et de prospérité commune; soit par des progrès dans les principes de conduite et dans la morale pratique; soit enfin par le perfectionnement réel des facultés intellectuelles, morales et physiques. » Le principe est formulé avec plus de précision qu'il ne l'avait été jusque-là, même par Turgot; et chose remarquable, Condorcet ne borne pas ses espérances au progrès social, il établit formellement la perfectibilité de l'homme. Arrivé le dernier dans la carrière, l'illustre écrivain profita des travaux de ses devanciers, mais s'il les mit à profit, il y ajouta aussi.

Condorcet se demande d'abord « s'il a été marqué un terme au perfectionnement des facultés humaines. » Il répond « que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie. Les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés. » Puis Condorcet pose la question de la continuité du progrès, et il la résout encore affirmativement : « Sans doute les progrès pourront suivre une marche plus ou moins rapide, mais jamais elle ne sera rétrograde; du moins, tant que la terre occupera la même place dans le système de l'univers, et qu'il n'y aura aucun bouleversement qui empêche l'espèce humaine de conserver et de déployer les mêmes facultés et de trouver sur le globe qu'elle habite, les mêmes ressources. »

L'on a reproché à Condorcet un esprit trop aventureux, ne tenant aucun compte des limites d'une organisation imparfaite, telle qu'est la nature humaine. Nous ne croyons pas que ce reproche soit fondé. Si une qualité manque au théoricien du progrès, c'est le génie historique. Tant qu'il reste sur le terrain des principes, il est admirable. Il applique sans hésiter le principe de la perfectibilité indéfinie au développement intellectuel. On lit dans le discours de réception qu'il prononça à l'Académie française (1) (1782) : « N'est-il pas un terme où les limites naturelles de notre esprit rendraient tout progrès impossible? Non, messieurs, à mesure que les lumières s'accroissent, les méthodes d'instruire se perfectionnent; l'esprit humain semble s'agrandir et ses limites se reculer. Dans tous les temps, l'esprit humain verra devant lui

(1) *Œuvres*, t. I, pag. 391, édit. d'Arago.

un espace toujours infini; mais celui qu'à chaque instant il laisse derrière soi, celui qui le sépare des temps de son enfance, s'accroîtra sans cesse. « En apparence Condorcet oublie qu'il parle d'un être imparfait et partout limité dans son développement, limité par son organisation, et par le milieu dans lequel il vit. Mais ce serait donner à sa pensée une portée que lui-même repousse. Il dit, dans son *Esquisse*, en quel sens il entend le mot *infini* dont il se sert en parlant de la perfectibilité. Condorcet ne veut pas dire que la perfectibilité soit infinie dans un sens absolu, il dit qu'elle est indéfinie, par rapport à nous, puisqu'il nous est impossible de fixer un terme que le progrès ne puisse jamais atteindre. Ainsi expliquée, la formule de Condorcet est parfaitement juste.

Il y a un progrès plus problématique, c'est le progrès moral. Rousseau l'avait hardiment nié. Condorcet s'inspire de Voltaire plutôt que de son rival, et le résultat auquel il aboutit, témoigne que son maître n'était pas le grand incrédule qu'on voudrait traîner aujourd'hui dans la boue. Dans son discours de réception à l'Académie, Condorcet répudie hautement le paradoxe désolant chanté par Horace, que la nature humaine dégénère et se dégrade sans cesse; il fait appel aux faits contre ceux qui invoquent les faits mal observés : « Daignez comparer votre siècle à ceux qui l'ont précédé, vous verrez dans ces âges dont vous regrettez les vertus, une corruption plus grossière s'unir avec la férocité, une avidité plus basse se montrer avec plus d'audace; des vices, presque inconnus aujourd'hui former le caractère et les mœurs de nations entières, et souvent même le crime compté au nombre des actions communes et journalières. » Dans son *Esquisse*, Condorcet établit le progrès moral sur des bases inébranlables :

« Les hommes ne pourraient s'éclairer sur la nature et le développement de leurs sentiments moraux, sur les principes de la morale, sur les motifs naturels d'y conformer leurs actions, sans faire aussi dans la morale pratique des progrès non moins réels que ceux de la science même. L'intérêt mal entendu n'est-il pas la cause la plus fréquente des actions contraires au bien général?... Cette conscience de la dignité qui appartient à l'homme libre, une éducation fondée sur une connaissance approfondie de notre constitution morale, ne doivent-elles pas rendre communs à

presque tous les hommes, ces principes d'une justice rigoureuse pure, ces mouvements habituels d'une bienveillance active, éclairée, d'une sensibilité délicate et généreuse, dont la nature a placé le germe dans tous les cœurs?... Le perfectionnement des lois, des institutions publiques, suite des progrès de ces sciences, n'a-t-il pas pour effet de rapprocher, d'identifier l'intérêt commun de chaque homme avec l'intérêt commun de tous? Le pays dont la constitution et les lois se conforment le plus exactement au vœu de la raison et de la nature, n'est-il pas celui où la vertu sera plus facile, où les tentatives de s'en écarter seront les plus rares et les plus faibles?... Enfin le bien-être qui suit le progrès que font les arts utiles, ou d'une législation juste, ne dispose-t-il pas les hommes à l'humanité, à la bienfaisance, à la justice? »

Le progrès social occupe une grande place dans la doctrine de Condorcet. Il obéit à la tendance générale du dix-huitième siècle qui attendait le perfectionnement individuel du progrès social, au lieu de commencer par la réformation de l'individu pour arriver ensuite à celle des institutions publiques. Ce qui blessait le plus notre philosophe dans l'ancien régime c'est l'inégalité : il y avait inégalité de richesse, inégalité de position sociale, inégalité d'instruction. Est-il possible de détruire ces causes d'inégalité? Le problème a été posé au milieu du dix-neuvième siècle d'une façon menaçante, et les alarmes répandues par de fausses doctrines ont jeté les esprits modérés dans la malheureuse réaction dont nous souffrons encore. Condorcet ne donne point dans les excès du socialisme. Il se contente d'affirmer que les inégalités que nous venons de signaler doivent continuellement diminuer, mais il ne croit pas qu'elles pourront disparaître; il va plus loin; non seulement il serait absurde d'espérer une égalité absolue, mais il serait dangereux de détruire les causes naturelles et nécessaires qui engendrent l'inégalité. Condorcet met le doigt sur le vice des théories qui ont égaré les socialistes : à force de vouloir l'égalité, ils portent aux droits des hommes des atteintes mille fois plus funestes que les maux qui résultent de l'inégalité.

Jusqu'ici le philosophe français est dans le vrai. Bien loin de se laisser emporter à des espérances exagérées, il signale l'écueil de ces excès. Il y a une face du progrès cependant, sur laquelle

il nous est difficile de partager la foi de Condorcet. La loi de la perfectibilité s'étend-elle à la constitution physique de l'homme? Condorcet n'hésite point à appliquer son principe à la médecine comme à toutes les autres sciences, ce qui le conduit aux conclusions qu'on lui a reprochées, et qui ont du moins le défaut de jeter une espèce de ridicule sur la doctrine de la perfectibilité. Constatons d'abord qu'il n'est pas vrai que Condorcet promette l'immortalité à l'homme : « L'homme ne deviendra pas immortel, dit-il, mais la distance entre le moment où il commence à vivre, et l'époque commune où naturellement sans maladie, sans accident, il éprouve la difficulté d'être, ne peut-elle s'accroître sans cesse? » La rigueur logique entraîne le philosophe à répondre affirmativement : s'il ne méconnaît pas les limites de notre nature, il n'en tient du moins pas assez compte.

Il y a un autre point qui touche aussi à l'organisation physique, et sur lequel nous devons faire également des réserves. Condorcet croit que les facultés du corps, la force, l'adresse, la finesse des sens, peuvent se transmettre, et il étend ces espérances aux facultés intellectuelles et morales; ce qui ouvre un champ illimité à la perfectibilité humaine. Le problème soulevé par Condorcet appartient au domaine de la foi plutôt qu'à celui des faits. Il serait difficile de prouver que l'homme naît aujourd'hui plus intelligent, plus aimant, on si l'on veut, doué de facultés plus puissantes que ceux qui ont vécu sur la terre avant nous. Mais en supposant que le fait soit établi, reste à en expliquer la cause. Or il nous semble évident que le principe du perfectionnement individuel ne peut être que le travail de l'individu : si c'est le hasard de sa naissance qui détermine ses facultés et par suite toute son existence, alors l'individualité humaine s'efface et avec elle tout tombe : nous ne sommes plus que des machines. Si donc l'homme à sa naissance apporte le germe d'un développement intellectuel et moral, c'est en lui-même qu'il en faut chercher la cause et non dans ses parents. Ceci nous conduit à la croyance d'une vie préexistante et de renaissances successives. Question de foi que nous avons déjà touchée et sur laquelle nous reviendrons.

Condorcet n'a pas le génie historique de Turgot. La supériorité incontestable qu'il a dans le domaine de la théorie, il la perd entièrement quand il s'agit de suivre les progrès de l'esprit humain

dans l'histoire. En un certain sens, il n'a pas tort de s'élever contre la stupidité humaine qui pour toute raison se contente de cet argument des sots : *Cela s'est toujours fait ; cela ne s'est jamais fait.* Mais il y a un écueil dans la tendance contraire; c'est que l'on méconnaît facilement le passé, et on le fausse, on le calomnie, quand il ne répond pas à nos ardentes aspirations. Condorcet ne juge pas le passé monarchique et religieux, il le condamne. A ses yeux l'hérédité du pouvoir royal est la source première de l'esclavage sous lequel l'universalité du genre humain a presque toujours gémi : il traite le système de succession de *démence héréditaire* (1). Le philosophe a pour le moyen âge toute la haine des hommes de 89 appelés à en abolir les derniers vestiges : « Des rêveries théologiques, des impostures superstitieuses sont le seul génie des hommes, l'intolérance religieuse leur seule morale; et l'Europe, comprimée entre la tyrannie sacerdotale et le despotisme militaire, attend dans le sang et dans les larmes, le moment où de nouvelles lumières lui permettront de renaître à la liberté, à l'humanité et aux vertus. » On conçoit d'après cela quelle devait être l'antipathie de Condorcet pour la papauté : il ne voit dans les papes que des tyrans et des fourbes « qui subjuguent l'ignorante crédulité des peuples par des actes grossièrement forgés : leur seul mobile, c'est l'avarice et l'orgueil : leur but, c'est la domination, et pour l'atteindre, ils ne reculent devant aucun crime, ils ordonnent, au nom de Dieu, la trahison et le parjure, l'assassinat et le parricide. »

Condorcet, libre penseur et homme de lutte ne pouvait pas rendre justice au catholicisme. Il nous est bien plus facile aujourd'hui d'être impartiaux. Malgré le semblant de réaction religieuse qui s'étale sous nos yeux, le catholicisme est mort, et ce ne sera pas avec des miracles de la Salette, ce ne sera pas avec des bulles sur l'immaculée conception, qu'on le ressuscitera. En présence d'un vaincu, nous avons à nous garder d'un excès contraire, celui d'une indulgence qui serait tout aussi erronée en fait, et qui conduirait à des conséquences plus funestes que la sévérité excessive de Condorcet; car les réactionnaires s'en autorisent pour fortifier les superstitions qui enchaînent l'esprit humain, tandis que les

(1) *OEuvres de Condorcet*, t. VI, pag. 370, 364.

philosophes français l'affranchissent. Parmi ces libérateurs de l'humanité, Condorcet tiendra toujours un des premiers rangs.

N° 5. *L'idée du progrès en Angleterre*

Les ennemis de la libre pensée aiment à représenter la philosophie du dix-huitième siècle, comme une maladie particulière à la France. Si maladie il y avait, il faut avouer qu'elle était générale. Cela est incontestable pour la doctrine de la perfectibilité. On la trouve en Angleterre et en Allemagne aussi bien qu'en France. Les deux Bacons se distinguent même parmi les partisans du progrès au point qu'on leur fait honneur d'une initiative qui, en réalité, ne leur appartient pas. Les Anglais n'ont point l'esprit philosophique, et ils manquent entièrement de cette humeur enthousiaste qui caractérise leurs voisins d'outre-Manche. Ils ont un grand respect pour les faits, trop grand, car ils élèvent volontiers les faits à la hauteur d'une théorie. C'est en se fondant sur l'histoire mal observée que Macaulay a nié de nos jours le progrès religieux. Au dix-huitième siècle, le principe du progrès fut admis comme un fait par le plus grand historien d'Angleterre.

Gibbon était conduit par la nature même de son sujet à examiner la question du progrès. Il décrit en maître la décadence de l'empire romain, et il la continue jusqu'au quinzième siècle. En comparant la civilisation ancienne, telle qu'elle fleurissait encore du temps des Antonins, avec l'époque des ténèbres qui suivit l'invasion des Barbares, l'historien anglais se demande si la civilisation moderne est exposée au même péril. Écoutons sa réponse : « L'expérience de quatre mille ans doit diminuer nos craintes et encourager nos espérances. Il ne nous est pas permis de fixer le degré de perfection auquel le genre humain peut parvenir ; mais nous pouvons présumer raisonnablement, qu'à moins d'une révolution générale qui bouleverse la face du globe, aucun des peuples qui l'habitent ne retombera dans sa barbarie originelle. » En effet, l'histoire témoigne que, « depuis le commencement du monde chaque siècle à vu s'accroître les richesses réelles, le bonheur, l'intelligence, et *peut-être* les vertus de la race humaine. » Ce *peut-être* en dit beaucoup dans la bouche du sceptique Gibbon ; s'il n'est pas plus affirmatif, c'est que le progrès moral est de

toutes les faces de la perfectibilité, celle qu'il est le plus difficile de constater. Mais la réponse de Gibbon n'est pas complète : il n'explique pas la longue période de décadence qui accompagne la chute de l'empire romain; il se contente de dire que nous n'avons pas à craindre une nouvelle invasion de peuples barbares, qu'il faut plutôt s'attendre à ce que la culture européenne s'étende sur la terre entière. Cette explication implique qu'il y a eu une longue décadence, à partir de la migration des peuples du Nord, ce qui témoignerait contre la continuité du progrès admise par les philosophes français. En réalité, le progrès est éclatant au moyen âge, pour qui examine les faits sans préjugé. Si notre civilisation l'emporte sur celle de l'antiquité, à quelles causes devons-nous cette supériorité? N'est-ce point aux deux éléments qui dominent pendant le moyen âge, au christianisme et aux Barbares? La culture intellectuelle déclina, à certains égards, parce que les instruments de la littérature moderne, les langues, n'étaient pas encore formés. Mais cela ne prouve pas que le progrès ne soit pas continu. Seulement il faut souvent des siècles, pour préparer un nouveau développement; ce sont les époques de décadence apparente que l'on devrait plutôt appeler époques de transformation : or, le moment où se prépare lentement un grand progrès n'appartient-il pas déjà à l'avenir heureux qui en voit l'accomplissement? Il est donc lui-même un progrès, quelque misérable que soit la condition de ces temps où une civilisation ancienne meurt, sans que la civilisation qui la doit remplacer ait encore porté ses fruits.

Il y avait au dix-huitième siècle un écrivain, très célèbre de son temps, et dont le nom n'est guère connu aujourd'hui que des érudits. Théologien, historien, philosophe, chimiste, Priestley semble appartenir à la lignée de ces esprits puissants qui embrassent toute la science. Mais à mesure que la science avance et s'étend, il est impossible qu'un seul homme en cultive toutes les branches : l'universalité devient donc un principe de faiblesse. Il en est ainsi de Priestley. Ce serait lui faire trop d'honneur que de lui accorder une place parmi les grands esprits qui au dernier siècle ont soutenu la cause du progrès. Si nous le mentionnons, c'est parce que son témoignage atteste que l'idée de progrès était devenue le domaine commun de tous les penseurs, même des plus

médiocres. Priestley est plus aventureux que Gibbon, il admet une perfectibilité universelle, sans exclure le progrès moral. Si son génie avait été à la hauteur de ses instincts, il aurait pu réaliser le plan de Turgot, car il a écrit un *Cours d'histoire*. Mais l'on y chercherait vainement les lois qui régissent la marche progressive des sociétés et des individus. C'est que Priestley n'a fait qu'une étude superficielle de l'histoire; aussi ne trouve-t-on dans ses discours que les idées banales que l'on apprenait en respirant l'air du dix-huitième siècle. C'est surtout le progrès social qui l'occupe. Mais il se fait une singulière illusion sur l'avenir de l'humanité. L'unitairien anglais est le précurseur de ces chrétiens évangéliques que nous avons vus tenir des congrès pour l'établissement de la paix perpétuelle, comme si la paix pouvait être le résultat de quelques réunions où des quakers viennent se serrer la main et porter un toast pour l'abolition de la guerre. Priestley ne doute pas que la guerre ne disparaisse, et il se met déjà à décrire le bonheur qui découlera pour l'espèce humaine d'une ère pacifique. Ces rêves ne valent vraiment pas la peine que l'on s'y arrête. Nous nous hâtons de passer à des esprits plus sérieux.

N° 6. *L'idée du progrès en Allemagne*

I. Lessing

Quand Voltaire allait voir son ami Frédéric, il n'était pas très sûr que la langue qu'il entendait parler à ses postillons fût un langage humain. Un abbé français, plus impertinent encore, traita sérieusement la question de savoir si un Allemand pouvait avoir de l'esprit. C'est sans doute à ces sources que les écrivains catholiques puisent leur science de la littérature allemande, à en juger par l'appréciation que fait de Lessing, l'auteur d'un livre sur le progrès (1). A l'entendre, le traité de *l'Éducation du genre humain* serait une production aussi médiocre pour le fond que pour la forme : il ose accuser Lessing « d'une triple atteinte au bon sens, au texte biblique et à l'histoire ; » peu s'en faut qu'il n'en fasse un plagiaire, et un plagiaire de qui? de Postel qui, dès

(1) *Thonissen*, Considérations sur la théorie du progrès indéfini.

le seizième siècle, considérait le mosaïsme et le christianisme comme une éducation de l'humanité, et de l'abbé Joachim qui rêvait déjà au moyen âge un nouvel Évangile, l'Évangile éternel, rêve que Lessing trouva bon de réchauffer. Quelle légèreté d'esprit et quelle incroyable ignorance! Les catholiques ignorent-ils que l'idée d'une *éducation* appliquée à la loi de Moïse ne date point de Postel, qu'elle remonte à saint Paul? Est-ce sérieusement que l'on confond la doctrine de Lessing qui implique la négation d'une révélation miraculeuse, avec les rêveries du moyen âge qui toutes supposent une révélation surnaturelle? Que dire du dédain que l'on affiche pour un écrivain qui tient le premier rang dans la littérature de l'Allemagne? Opposons à ces téméraires jugements, celui d'un publiciste allemand qui est plus autorisé à parler en maître (1) : « *L'Éducation du genre humain* est le fruit le plus mûr et le plus noble du génie de Lessing. Il y a aujourd'hui peu d'hommes cultivés dans notre patrie qui ne lui doivent leur initiation à la vie intellectuelle. L'idée d'une éducation de l'humanité avait déjà été énoncée, mais ce n'est que dans les mains de Lessing qu'elle devint une vérité éclatante comme la lumière du soleil. » Un autre écrivain qui a aussi quelque qualité, quand il s'agit d'apprécier le fond et la forme d'une œuvre littéraire, dit que Lessing est le saint Jean de la religion du progrès, dont nous attendons encore le Messie (2). Nous allons à notre tour exposer, en la critiquant parfois, la doctrine de Lessing. Si nous osons la critiquer, c'est qu'en vertu même de la perfectibilité, il nous est permis aujourd'hui de voir les défauts des grandes œuvres du passé, mais au moins notre langage doit être celui du respect et de la vénération.

« Ce que l'éducation est pour l'individu, dit Lessing, la révélation l'est pour le genre humain. De même que l'éducation est successive et progressive, de même la révélation se fait successivement et progressivement. » Qu'est-ce que cette *révélation* dont parle Lessing? est-ce la révélation miraculeuse du christianisme traditionnel? Pour ceux qui connaissent Lessing, la question ne peut pas être posée. La comparaison seule qu'il établit entre la révé-

(1) *Bluntschli*, Staatswœrterbuch, t. VI, pag. 428.
(2) *Heine*, de l'Allemagne.

lation et l'éducation prouve que dans sa pensée il ne peut plus être question de miracle. Il dit, en effet, que l'éducation est une révélation particulière, individuelle. Or, le père ou le maître est-il un révélateur, dans le sens du Christ, Fils de Dieu? La révélation est donc pour Lessing autre chose que l'incarnation du Verbe, c'est la religion dans son essence, telle qu'elle se développe au sein de l'humanité, sous l'inspiration de Dieu. S'il en est ainsi, pourquoi se sert-il d'un terme qui a un sens consacré, en y attachant une signification différente? Cela jette de l'équivoque sur l'idée dominante de l'éducation providentielle; l'on ne sait si c'est un chrétien qui parle ou si c'est un libre penseur. Notre reproche s'adresse moins à Lessing qu'à l'esprit qui règne dans la philosophie allemande : elle tient à rester chrétienne, et pour montrer qu'elle l'est, elle conserve la terminologie du christianisme, mais pour qui va au fond des choses, il est évident qu'elle n'a rien de chrétien que le nom. Ne vaudrait-il pas mieux changer de langage, en même temps que l'on change d'idées? Il y aurait plus de franchise dans ce procédé, et la netteté des idées ne pourrait qu'y gagner.

Lessing ajoute que la révélation, de même que l'éducation, ne donne rien à l'individu que ce qu'il aurait pu trouver en lui-même, mais elle le lui donne plus tôt. Il y a dans cette proposition, tout ensemble une négation de la révélation traditionnelle, puisque celle-ci prétend enseigner à l'homme des vérités qui sont au dessus de sa raison; et il y a aussi, en apparence, un élément surnaturel. Car si la révélation était purement humaine, comment pourrait-on dire qu'elle donne plus tôt à l'humanité ce que l'esprit humain aurait trouvé plus tard par ses propres forces? La vraie pensée de Lessing, nous allons le voir, c'est que la révélation est la forme, l'enveloppe pour ainsi dire de la vérité; sous le nom et l'autorité de Dieu, les peuples reçoivent d'un révélateur, prophète humain, les vérités auxquelles ils ne se seraient élevés par eux-mêmes qu'après des siècles, de même que l'enfant apprend en une heure le résultat de travaux séculaires de la science. Si les peuples plient si facilement sous la révélation, c'est qu'ils la croient émanée directement de Dieu : cette croyance est en réalité tout ce qu'il y a de miraculeux dans les religions révélées.

La première révélation est celle de Moïse. Lessing n'examine

pas le caractère du révélateur. Est-il inspiré? ne l'est-il pas? Le Pentateuque est-il son œuvre, ou qui en est l'auteur? Lessing prend le mosaïsme tel que la tradition chrétienne le conçoit. Dieu élit une race particulière pour en faire l'éducateur du genre humain. L'idée est exacte, et l'on sait avec quelle grandeur Bossuet l'a traitée. Mais elle est trop exclusive. Développée logiquement, elle conduit à une appréciation étroite et fausse du développement religieux de l'humanité. Déjà les Pères de l'Église, nourris de la philosophie de Platon, se trouvèrent mal à l'aise dans cette mesquine tradition qui annulait toute l'antiquité au profit de Moïse : ils représentèrent la philosophie grecque comme une éducation providentielle de la gentilité. Les Grecs étaient donc aussi un peuple élu. Il faut aller plus loin, et dire que tous les peuples sont élus, car tous ont leur mission à remplir dans l'œuvre générale de l'humanité; et, en réalité, l'antiquité tout entière a été une préparation au christianisme. Lessing le reconnaît, mais en donnant à sa pensée une forme peu historique. Tel peuple de la gentilité s'était élevé, sans secours aucun de la révélation, à des notions plus exactes sur Dieu et sur l'âme que les Juifs; les Juifs, mis en contact avec eux, profitèrent de ces lumières naturelles. C'est un service, dit Lessing, que la raison rendit à la révélation, car le peuple élu ne tarda pas à dépasser tous les autres. Oui, les Juifs dépassèrent les Égyptiens, les Chaldéens, les Perses; mais est-ce parce qu'ils avaient une révélation? Non, car ils apprirent chez les Mazdéisnants une vérité capitale, celle de l'immortalité de l'âme, que Moïse leur avait laissé ignorer. Voilà donc la raison qui éclaire la révélation! Le fait est incontestable, et il suffirait à lui seul pour prouver que la révélation surnaturelle est une illusion. Il s'explique facilement quand on se place sur le terrain de la révélation permanente et progressive. Race théologique, les Juifs s'approprièrent et s'assimilèrent toutes les vérités religieuses qui s'étaient produites au sein de la gentilité; ils eurent plus d'un maître, et ils avaient les dispositions nécessaires pour profiter des leçons. C'est bien là l'idée de Lessing, mais elle serait plus saisissante, s'il ne l'avait déguisée en quelque sorte sous ce mot ambigu de révélation.

Quels furent les enseignements de la première révélation? L'existence d'un Dieu, des récompenses pour ceux qui observaient

ses lois, et des peines pour ceux qui y désobéissaient. Dans la pensée de Moïse, Dieu était unique, mais le peuple auquel il s'adressait n'étant guère capable de comprendre cette idée, il le représenta comme le Tout-Puissant. Par la même raison, il ne donna d'autre sanction à ses commandements que des peines et des récompenses temporelles. Les philosophes du dix-septième siècle ont vivement attaqué la révélation de Moïse, de ce dernier chef. L'immortalité de l'âme n'est-elle pas une des bases de la religion? Et voilà un révélateur qui l'ignore, qui du moins ne la communique point au peuple élu ! Il ne lui enseigne pas une vérité que les gentils connaissaient! L'explication de Lessing a déjà été donnée par saint Augustin pour justifier les imperfections de la loi ancienne. Il est difficile de l'admettre pour l'immortalité de l'âme. Les Hébreux n'étaient pas plus incultes que les peuples de la gentilité qui tous avaient la croyance d'une vie future. On comprend à la rigueur le silence du révélateur, mais on ne conçoit pas qu'il ait remplacé une vérité par une erreur. A moins de croire à une exception miraculeuse pour le peuple élu, il n'est pas vrai que les félicités temporelles soient une récompense et que les maux temporels soient une peine; qui donc ignore que les richesses et la grandeur sont souvent une malédiction, tandis que la pauvreté et la misère sont un bienfait divin? L'explication de Lessing est tout au plus admissible, si l'on considère Moïse, non comme un prophète, mais comme un législateur humain, faillible. Sur le terrain de la révélation surnaturelle, le silence de Moïse reste un mystère.

La révélation de Jésus-Christ prend la place de celle de Moïse. Qu'est-ce que le Christ? Lessing ne répond pas à la question. Les miracles et les prophéties, dit-il, furent nécessaires pour fonder le christianisme; aujourd'hui c'est une chose différente, car nous croyons aux vérités prêchées par Jésus-Christ sans le secours de cet élément surnaturel. Un chrétien ne dirait pas cela, et un libre penseur dirait plus. Il est certain que Lessing ne croyait ni aux miracles ni aux prophéties : à ses yeux le surnaturel n'est qu'un moyen de propagande. La seule chose qui l'intéresse dans la prédication évangélique, ce sont les vérités révélées par le Christ; c'est l'immortalité de l'âme qui fait l'essence de la seconde révélation. Non pas que cette croyance ne se trouvât dans les religions

et les philosophies de la gentilité. Mais Jésus-Christ est le premier qui en ait fait la règle de la vie, et le principe de la sanctification intérieure.

Il y a des dogmes plus essentiels dans l'Évangile, du moins l'on prétend qu'ils y sont : la trinité, le péché originel, la satisfaction et la médiation. Qu'en pense Lessing? Il ne les admet pas comme des mystères devant lesquels la raison doive s'arrêter; il cherche à leur donner un sens philosophique. Nous ne croyons pas que Lessing ait réussi, mais qu'importe? Il veut transformer les mystères en vérités rationnelles; c'est dire qu'il veut transformer le christianisme historique. Ce serait en effet le seul moyen de le sauver. Le temps des mystères est passé; il faut que la théologie en fasse son deuil. Dès lors ceux qui veulent maintenir le christianisme doivent le mettre en harmonie avec les idées et les sentiments de l'humanité moderne. Ce travail se fait aujourd'hui dans le sein de la théologie chrétienne : les protestants le font ouvertement, les catholiques n'osent pas avouer qu'ils s'éloignent du christianisme traditionnel, mais en réalité leurs croyances diffèrent totalement, en bien des points, de celles des premiers siècles, Lessing était donc dans la voie de l'avenir, quand il introduit le principe du progrès dans la religion.

Sur un dogme essentiel du christianisme, l'immortalité, Lessing déserte la tradition chrétienne : il ne comprend pas le paradis, et il a horreur de l'enfer. Que met-il à la place? L'idée d'une vie progressive, la renaissance sur cette terre. C'est la métempsychose, disent les défenseurs du christianisme officiel, et sur cela ils s'égaient aux dépens d'une philosophie qui arbore le drapeau du progrès dans la religion et qui aboutit à une vieillerie de quelques mille ans. Non, l'idée de Lessing n'est pas celle des Indiens et des Égyptiens, ce n'est pas celle de Pythagore; car l'essence de son dogme c'est le progrès, et cette idée faisait défaut aux anciens. La différence est capitale. D'une part, il y a des morts et des renaissances sans but, sans raison, une espèce de cercle vicieux qui n'a pas de terme ni de solution. D'autre part, il y a une vie infinie, mais avançant toujours vers la perfection. C'est cette idée du progrès appliquée à la destinée du genre humain et à celle des individus qui est le principe dominant du petit ouvrage de Lessing que nous venons d'analyser. Malgré l'habit chrétien dont

il recouvre sa pensée, sa religion n'est plus le christianisme. Le christianisme traditionnel est le dernier mot de Dieu. Pour Lessing il n'y a point de dernier mot de Dieu; l'éducation est une œuvre sans fin, et toujours changeante, parce qu'elle doit suivre le progrès des idées et des sentiments. Dans le christianisme traditionnel, il y a une vérité absolue, immuable, que Dieu même a révélée aux hommes. Lessing est convaincu de l'impossibilité d'une révélation pareille : « Si Dieu, dit-il, tenait renfermée dans sa droite toute vérité, et dans sa gauche le seul instinct toujours vivace qui la recherche, en y ajoutant même pour moi la condamnation à l'erreur permanente, éternelle, et si Dieu me disait : Choisis ! je me précipiterais humblement vers sa gauche et je dirais : Père, donne; la pure vérité n'est que pour toi seul. » Ces paroles de Lessing sont l'image de la destinée humaine : « Ce n'est pas, ajoute le profond penseur, la vérité qu'un individu possède ou croit posséder, qui constitue sa valeur, c'est l'effort incessant qu'il fait pour la conquérir, car ce n'est pas par la possession mais par la recherche de la vérité que s'étendent ses forces, et c'est là qu'est le principe de son perfectionnement. » C'est dire que de toutes les manières d'élever les hommes, la communication miraculeuse de la vérité absolue serait la plus mauvaise. Voilà pourquoi les écrivains catholiques en veulent à Lessing.

II. Herder

Les écrivains allemands nous désespèrent souvent, nous autres Gaulois. Nous aimons les idées précises et lucides, le langage clair et net. Au lieu de la pensée sévère et logique, nous rencontrons chez nos voisins la poésie et l'enthousiasme; au lieu d'une conclusion rigoureusement formulée, nous trouvons des images ou de vagues aspirations. Herder est un Allemand pur sang; il est théologien, il est philosophe, il est historien, il est littérateur, mais il est poète avant tout, alors même qu'il écrit sur la philosophie de l'histoire. Nous ne concevons pas la philosophie de l'histoire sans le principe du progrès qui en est l'âme et la vie. Herder est-il partisan de la perfectibilité humaine ? L'on peut dire oui ; l'on peut dire non. C'est dire qu'il ne l'est pas à la façon des philosophes français du siècle dernier. Eux ne biaisent pas, ils

ne doutent pas, ils affirment. Alors même qu'ils prophétisent les progrès futurs de l'esprit humain, leurs paroles ont l'exactitude d'une formule algébrique. Herder hésite, il avance, il recule, il est insaisissable. Vous croyez le tenir, il est avec vous, il partage votre foi et vos espérances; un instant après il vous échappe. D'où viennent ces contradictions? Herder croit au progrès, mais il croit aussi à l'influence fatale de la nature. Cela est incompatible, inalliable. Herder croit au progrès de l'individu, mais il ne croit pas à une destinée commune de l'humanité, ce qui aboutit à nier le progrès général, et conduit presque à l'immobilité. Tâchons de suivre l'historien poète dans les mille détours de sa pensée nuageuse (1).

Il est impossible de nier le progrès intellectuel, qui avait déjà frappé les anciens. Depuis lors l'homme a appris bien des choses, et chaque siècle, chaque jour lègue à celui qui le suit quelque nouvelle connaissance. Nous avançons toujours, comme le fleuve qui coule, et qui s'accroît en route, mais pas plus que les fleuves, nous ne retournons à notre point de départ. Le progrès social est tout aussi évident. La politique des Grecs et des Romains n'est plus celle des sauvages; ajoutons que les peuples modernes ont sur l'État, sur la liberté des idées bien plus justes que les législateurs trop célébrés de la Grèce et de Rome. Il y a aussi progrès dans les relations internationales. Herder ne prédit pas comme Priestley une ère de paix perpétuelle; mais, l'histoire à la main, il constate que les éléments pacifiques gagnent, tandis que les éléments destructeurs perdent. Le progrès moral sur lequel Gibbon avait écrit un *peut-être*, laisse aussi des doutes à Herder. Il se demande si les Romains étaient plus sages et plus heureux que les Grecs, et si nous le sommes plus que les anciens! L'homme n'est-il pas toujours le même? Ne sera-t-il pas le jouet et la victime de ses passions dans le dix millième siècle du monde, comme il l'était dans le premier? La perfectibilité indéfinie de l'esprit humain n'est-elle pas une illusion, illusion salutaire, si l'on veut, mais néanmoins illusion? Herder finit par vaincre ces doutes. Il fait une remarque très juste, c'est que les plaintes de l'homme sur les

(1) *Herder*, Ideen zur Geschichte der Menschheit (livre XV). — *Id.*, Postscenien zur Geschichte der Menschheit, V.

misères de sa condition viennent de son ignorance. Pendant des siècles, les savants croyaient que le soleil était immobile ; depuis que le télescope leur permet de plonger leurs regards dans l'immensité des cieux, ils voient que tout est mouvement. Quand l'histoire mieux observée nous fera connaître avec exactitude la destinée des hommes dans les divers âges de l'humanité, nous nous convaincrons que le genre humain marche également et avance toujours en obéissant à des lois aussi certaines que celles qui régissent le monde physique. Le progrès, une fois admis, doit être une loi générale ; il y a progrès dans toutes les manifestations de l'activité humaine, dans le développement des facultés morales comme dans le domaine intellectuel ou social.

Voilà donc Herder partisan décidé du progrès ; mais il reste à voir comment il l'entend. Est-ce l'individu qui se perfectionne? ou est-ce l'humanité? Herder répond qu'il ne conçoit point l'éducation de l'espèce humaine comme telle ; c'est une abstraction qui à ses yeux n'a pas plus de sens ni de valeur que les quiddités de la scolastique. Qu'est-ce à dire? Herder, l'historien philosophe, nierait-il l'unité du genre humain? Non, il reconnaît que l'individu dépend du tout auquel il est lié par le temps et le lieu où il naît. En quel sens donc conteste-t-il la perfectibilité de l'espèce? Herder, comme tous les penseurs protestants, est frappé surtout de l'élément individuel de la création : l'individu est son but à lui-même, et il n'en a point d'autre. Ce but est le développement des facultés dont Dieu a déposé le germe en lui. Ici il n'y a pas d'unité, pas d'uniformité, mais variété infinie ; cela est vrai de la nature intellectuelle et morale comme de la nature physique ; pour mieux dire, il y a une harmonie divine entre le monde spirituel et le monde matériel. Dieu, qui dirige notre éducation, nous place naturellement dans les conditions d'existence qui répondent le mieux à nos aptitudes. Herder en conclut que chaque individu a sa mission particulière, et qu'il la remplit parfaitement, quand il est ce qu'il doit et peut être selon ses facultés, et le milieu où Dieu l'a placé. Il n'y a donc pas d'idéal unique, assigné à l'humanité, que chaque individu doive atteindre, partant pas de loi générale à laquelle chacun de nous doive obéir. Tout est particulier et individuel.

L'on voit que c'est l'individualisme germanique, renforcé par le

génie individualiste de la réforme, qui domine chez Herder. Rien de plus légitime que cette préoccupation de l'individu, il est certain qu'il s'agit avant tout des personnes humaines, personnes distinctes, et ayant chacune sa raison d'être et son avenir. Mais tout en maintenant les droits de l'individualité, ne peut-on, ne ne doit-on pas tenir compte aussi de l'élément d'unité qui est également empreint dans la création entière? Si le tout agit sur l'individu, à son tour l'individu n'agit-il pas sur le tout? Cette action et cette réaction n'impliquent-elles pas qu'il y a une destinée commune à laquelle les destinées particulières se trouvent intimement liées? Dès lors n'y a-t-il pas un idéal vers lequel s'avancent, par des voies diverses, les divers individus? Herder le nie. Mais pourquoi le nie-t-il? Il craint que l'on ne sacrifie par là les droits de l'individualité. L'homme n'aurait plus son idéal en lui, mais hors de lui; il deviendrait en quelque sorte le rouage d'une machine; il agirait, il vivrait, non pour lui, mais pour ce grand tout qui l'absorberait. Singulier progrès, dit Herder, que celui qui aboutit à détruire l'individualité humaine!

Herder est bien inspiré, tant qu'il veut sauvegarder le droit de l'individu; il a mille fois raison de s'élever contre les doctrines qui anéantissent la vie véritable, en tuant l'individualité humaine. Mais qu'est-ce qui empêche de concilier l'existence propre à l'individu avec l'existence de l'humanité dont il est un ensemble? Est-ce faire de l'homme un automate que de dire qu'il a un idéal devant lui, qui lui est commun avec tous ses frères? Est-ce le sacrifier à une vaine abstraction que de l'appeler à concourir à un but général? Ne profite-t-il pas du progrès qu'il aide à accomplir, par cela même qu'il exerce son intelligence dans la recherche de la vérité, et qu'il se dévoue pour le bonheur de ceux qui le suivront sur cette terre et qui récolteront les fruits qu'il a semés?

Il y a encore une autre erreur dans la doctrine de Herder, et c'est le vice capital de son système. Le fatalisme de la nature le domine, sans qu'il se rende compte des conséquences funestes de cette doctrine. Il dit que l'histoire de l'humanité est de l'histoire naturelle, en ce sens que les hommes ont été partout ce qu'ils ont dû être d'après leurs instincts et leurs facultés, d'après les temps et les lieux. Herder en conclut que tout ce qui, dans des circonstances données peut arriver, arrive réellement, ce qui en

d'autres termes veut dire que tout ce qui arrive, arrive nécessairement. Notre philosophe applique sa maxime à tous les peuples de l'antiquité : les Égyptiens étaient un produit de leur sol : les Grecs furent à chaque âge de leur vie, ce qu'ils pouvaient être, soit en bien, soit en mal : la nécessité, la nature et le hasard firent des Phéniciens un peuple commerçant : le despotisme de l'Asie était tout aussi naturel, tout aussi fatal (1). C'est pousser l'idée de Montesquieu sur l'influence du climat jusqu'à l'absurde. Comment Herder n'a-t-il pas vu que les causes extérieures restant les mêmes, la nature ne changeant pas, les Égyptiens devraient encore être aujourd'hui ce qu'ils étaient du temps où ils élevèrent les pyramides? Comment se fait-il qu'il n'y ait plus de Phéniciens, alors que les circonstances physiques qui développèrent leur génie commercial sont toujours les mêmes? Le ciel de la Grèce a-t-il changé? Pourquoi donc n'y a-t-il plus de Socrates et de Platons à Athènes?

Une chose est évidente, c'est que dans la pensée de Herder, il ne saurait être question de progrès pour les peuples, ni pour les races; il aboutit par conséquent à immobiliser l'humanité (2). Les nègres sont un produit naturel de l'Afrique, comme les lions qui habitent ses déserts. S'il en est ainsi, les nègres resteront éternellement tels qu'ils sont aujourd'hui, à moins qu'une révolution de la nature ne change la constitution de l'Afrique. Les Mongols seront toujours des Mongols, quand même ils seraient soumis pendant des siècles à l'influence d'une éducation qui essaierait de les transformer. Que devient, dans cette immobilité des races, la perfectibilité des individus? Les hommes se développent, ils se perfectionnent, mais dans des limites très étroites, puisqu'ils ne peuvent pas se soustraire à l'action de la nature. Qu'importe? dit Herder. Un Japonais est civilisé à sa façon, et il vaut bien nos Européens, quoiqu'il ignore les causes de l'éclipse du soleil : s'il a des croyances superstitieuses, nous avons les nôtres, et tout bien considéré, nous sommes quittes. Les sauvages mêmes ne doivent pas être dédaignés : nous les plaignons du haut de notre grandeur; mais si l'État nous procure des bienfaits dont ils ne jouissent pas, en revanche ne nous impose-t-il pas des chaînes

(1) *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, XIII, VII.
(2) *Ideen*, VI, 4; XI, 1, 5; IX, 1.

qu'eux ne portent point? ne sont-ils pas libres, tandis que nous sommes esclaves?

Quelle est la conséquence logique de cette doctrine? Que les sauvages feront bien de rester des sauvages, et que les Chinois et les Japonais seraient bien fous s'ils voulaient cesser d'être des Chinois et des Japonais. Herder ne s'est-il pas demandé pourquoi Dieu mêle les peuples par la guerre, par le commerce, par les nécessités mêmes de la vie? S'il les mêle, ne serait-ce point pour que l'un serve d'instituteur à l'autre, et pour que l'humanité entière profite des travaux de l'esprit humain? Dès lors, n'y aurait-il pas une éducation générale, sous la main de Dieu, à laquelle tous les peuples concourent, aussi bien que tous les individus, partant une mission, un but, un idéal? Herder ne trouve qu'un moyen d'échapper à cette conclusion, c'est de bannir Dieu de l'histoire. Non pas qu'il nie Dieu, et dès qu'on admet qu'il existe, il faut croire aussi qu'il agit sur le monde. Mais cette action s'exerce par les lois générales qu'il a données à la nature, ce qui revient presque à dire que Dieu et la nature se confondent (1). Herder ne veut à aucun prix que l'histoire recherche les causes providentielles des événements. L'histoire est la science des faits; constatons-les; dévoilons les causes humaines qui les ont produits, mais n'allons pas au delà. Pourquoi la Grèce brille-t-elle par ses arts et sa philosophie au milieu des nations anciennes? Les Grecs furent des Grecs parce que, dans les circonstances où ils vécurent, ils ne pouvaient être que des Grecs. Pourquoi Alexandre entreprit-il la guerre d'Orient? Parce qu'il était fils de Philippe, fils de son temps et de sa nation, et qu'il n'avait rien de mieux à faire que de conquérir l'Asie.

Nous ne nions pas les causes naturelles. Il y a la part de l'homme dans l'histoire, et Herder fait bien de la mettre en évidence. Mais n'y a-t-il pas aussi la part de Dieu? N'y a-t-il pas un gouvernement providentiel? Il est si vrai que l'action de l'homme n'explique pas à elle seule les événements historiques, que, si l'on bannit Dieu de l'histoire, il faut mettre le hasard à sa place. Cela nous avance de beaucoup! Les Barbares sont l'élément essentiel de la civilisation moderne. Qui les a appelés? Si ce n'est pas

(1) *Herder*, Ideen, XV, 5.

Dieu, c'est le hasard. La philosophie grecque a été une préparation au christianisme; Alexandre est, en un certain sens, le précurseur du Christ, car ses conquêtes lui ont préparé la voie. Le fait est certain. Pourquoi n'y verrions-nous pas la main de Dieu? Il est vrai qu'il y a un écueil dans la doctrine du gouvernement providentiel; c'est qu'elle ne devienne une espèce de fatalisme qui considère tout comme nécessaire, parce que tout est l'œuvre de Dieu. Mais l'abus que l'on fait de Dieu ne témoigne pas contre Dieu. La liberté humaine est-elle détruite, parce que Dieu inspire l'homme et le guide? La libre activité des peuples subsiste aussi, quand même Dieu dirige leur éducation. Alexandre sera jugé comme homme, il répondra de ses mauvaises passions, et il sera aussi glorifié comme homme. Si Dieu a fait servir ses conquêtes à un but que le héros grec ignorait, cela n'excusera point ses erreurs, et cela ne sera pas pour lui un titre de gloire.

La liberté humaine coexiste donc avec le gouvernement providentiel. Peu importe que nous ne puissions pas expliquer comment l'action de Dieu laisse subsister la libre activité de l'homme; il suffit que nous nous sentions libres, et que nous sentions aussi la main de Dieu qui nous conduit, pour que nous devions admettre l'un et l'autre fait. Que gagne-t-on après tout à écarter Dieu de l'histoire? Le hasard laissera-t-il plus de liberté à l'homme? Il n'y a point de plus triste spectacle que celui de la vie de l'humanité, quand on ne voit dans sa destinée que l'œuvre du hasard. En effet, le hasard n'est autre chose que l'aveu de notre ignorance, et que reste-t-il, si l'on renonce à l'idée d'un gouvernement providentiel? La force et rien que la force. Il faut avouer que c'est là un singulier moyen d'assurer la liberté humaine! Herder reconnaît, il proclame que c'est la force seule qui régit le monde. Qui a fondé les Etats? La force. Qui a soumis le monde à Rome? La force. Nous cherchons le droit, et nous rencontrons la guerre et la conquête. Vainement dit-on que le consentement tacite des peuples conquis légitime l'œuvre de sa force. Qu'est-ce, en effet, que ce prétendu consentement, sinon un nouvel effet de la force? Le plus fort prend ce qui lui convient, et le plus faible souffre ce qu'il ne peut point empêcher (1). Voilà donc l'humanité en proie à

(1) *Herder*, Ideen, IX, 4.

la force brutale depuis qu'elle existe! Dans ces guerres séculaires qui ont dévasté le monde et qui ont fait couler des mers de sang. il n'y a autre chose que la destruction et le meurtre! Si l'histoire n'a rien à apprendre aux peuples, sinon qu'ils sont le jouet du hasard et de la force, elle ferait bien de garder le silence; car le spectacle de la force triomphante est fait pour désespérer les hommes, quand il ne les démoralise point.

Pourquoi Herder ne s'est-il pas attaché à l'idée de Lessing? Si la religion est une éducation de l'humanité, il faut un éducateur : et qui serait bien l'éducateur des peuples, sinon Dieu? L'éducation suppose un but, un idéal. Ce idéal existe pour l'individu, c'est le développement harmonique de toutes ses facultés. L'individu isolé ne pourrait point remplir cette mission : de là la nécessité des sociétés civiles. Cela implique que les nations ont aussi leur mission dans le développement de l'individualité humaine, car la vie de l'individu est déterminée par le milieu où il naît; mais elle ne l'est point fatalement, éternellement : il y a action et réaction d'un peuple sur l'autre. Nous sommes donc conduits à une destinée commune du genre humain. Cela n'empêche point les forces individuelles d'agir. L'idée d'un progrès général de l'espèce humaine ne détruit pas l'individualité si chère à Herder. De même l'idée d'un gouvernement providentiel ne porte aucune atteinte à notre liberté. C'est une éducation qui développe nos facultés et ne les détruit point. Nous sauvegardons donc le droit de l'individu, tout en lui donnant une puissance immense par la confiance qu'il a dans l'appui de Dieu. Ce n'est pas un nouveau fatalisme, sous le nom de gouvernement providentiel, car l'action de la Providence, bien comprise, est tout le contraire du fatalisme : c'est l'homme lui-même qui fait sa destinée; il la fait sous la main de Dieu, mais Dieu n'aide que ceux qui s'aident eux-mêmes.

CHAPITRE II

L'INFAILLIBILITÉ ET L'IMMUTABILITÉ DE L'ÉGLISE

---

§ 1. L'infaillibilité

I

Il y a opposition complète de sentiments et d'idées entre la philosophie et l'Église. Le dogme du progrès qui inspire les philosophes implique que l'humanité est imparfaite mais perfectible, ce qui suppose qu'elle ne possède jamais la vérité absolue, bien qu'elle s'en approche sans cesse. L'Église, au contraire, enseigne qu'il y a une vérité communiquée par Dieu, dont elle a le dépôt. Jésus-Christ, en révélant la loi de vie, a en même temps fondé une Église pour la maintenir dans sa pureté, pour l'expliquer, pour la développer. Quand l'Église porte une décision sur une question de religion ou de morale, elle est infaillible; c'est ce que dit le *Catéchisme romain* (1), et Bellarmin ajoute qu'il en est ainsi de toutes choses, alors même qu'elles ne seraient pas prévues par l'Écriture sainte (2). Il est impossible que la vérité absolue change en quoi que ce soit; le progrès appliqué à la vérité révélée est un sacrilége, puisque ce serait dire que Dieu est imparfait. Ainsi la conséquence de la révélation et de l'infaillibilité de l'Église,

(1) *Catechismus Romanus*, I, 10 18; « Ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda. »
(2) *Bellarminus*, de Ecclesia milit., cap. XIV.

c'est l'immutabilité de la religion et de la morale. Dans la doctrine des philosophes, tout est vie et mouvement. Dans le sein de l'Église, tout est immuable comme la mort. Cette opposition ne se borne pas aux règles religieuses et morales ; le christianisme, comme toute religion, a une conception particulière de la vie civile et politique : il y a un État chrétien, comme il y a un État musulman. Cela est surtout vrai du catholicisme. Il y a même une science catholique. D'où suit que l'existence entière de l'humanité est dominée par une loi immuable, dont l'Église est l'interprète infaillible.

Sur quoi repose l'infaillibilité de l'Église? Un des profonds penseurs du catholicisme, Pascal, avoue que ce serait un étrange miracle, si Dieu avait accordé le don de l'infaillibilité à un homme, au pape. Mais il trouve très naturel que l'infaillibilité soit dans la multitude, c'est à dire dans le corps de l'Église représentée par les conciles (1). Si l'infaillibilité est un miracle étrange dans une personne, elle est tout aussi inconcevable dans plusieurs. Les conciles se composent d'évêques et de docteurs : chaque évêque, au moment où il met le pied dans l'assemblée, est un être imparfait et faillible : dès qu'il est réuni à d'autres prélats aussi faillibles que lui, ils deviennent subitement infaillibles. Au dix-septième siècle, une princesse allemande, la duchesse Sophie de Hanovre, exprima la même pensée en des termes peu révérencieux, mais qui n'en sont pas moins exacts : « Chacun des membres du concile ne vaut pas le diable; et quand tous ces damnés viennent ensemble, ce qu'ils trouvent de bon vient de Dieu : ce qui me surprend n'étant pas accoutumée de le croire. »

Un philosophe chrétien, qui n'aime pas beaucoup les miracles, a essayé d'expliquer le don miraculeux de l'infaillibilité. « Dans toutes les sociétés, dit Malebranche, il faut une autorité. Or, l'Église est une société divinement établie pour conduire les hommes à la connaissance de la vérité. Donc il est évident que son autorité doit être infaillible, afin qu'on puisse parvenir où Dieu veut que nous arrivions tous, sans être obligé de suivre la voie périlleuse et insuffisante de l'examen. » Pourquoi la voie de l'examen est-elle insuffisante? « Parce que la raison de l'homme est affai-

(1) *Pascal*, Pensées, XXIV, 85.

blie. Les livres sacrés ne suffisent pas pour les simples. Il leur faut une autorité infaillible qui leur atteste la divinité de l'Écriture (1). » Nous répondrons au philosophe français, comme l'a déjà fait un libre penseur : « Il serait sans doute très commode, dit Bayle, d'avoir un oracle vivant, qui nous dît au vrai l'intention du Saint-Esprit, sans se méprendre jamais. Mais je trouve notre raison bien hardie, d'oser prescrire à Dieu ce qu'il devrait faire, et d'oser conclure qu'il a fait une chose, parce que nous nous imaginons qu'il nous serait fort commode qu'elle fût. » Ajoutons qu'une expérience séculaire atteste que le prétendu miracle n'a guère atteint le but qui le doit justifier, selon Malebranche. C'est encore Bayle qui le dit. « L'infaillibilité de l'Église a-t-elle empêché la diversité des opinions? L'Église a toujours été remplie de mille disputes, et elle a été déchirée en mille et mille manières. Il faut donc que Dieu lui ait laissé un remède très inutile, et très incapable de guérir le mal; ce qui serait un aussi grand défaut de sagesse à un médecin, que de ne rien ordonner du tout à son malade (2). » Dira-t-on que c'est la faute des disputants, s'il y a dispute, mais que cela n'empêche point la règle infaillible d'exister et d'éclairer ceux qui écoutent l'Église? Cela est si peu vrai qu'après deux mille ans, comme nous allons le dire, l'on ne sait pas encore en qui réside l'infaillibilité, si c'est dans le pape, ou si c'est dans les conciles. Si l'infaillibilité est une si excellente chose, un remède souverain aux tourments de notre esprit, pourquoi l'Église ne définit-elle pas qui est infaillible, en quels cas, et sous quelles conditions?

Nous avons répondu à Malebranche, en nous plaçant au point de vue du christianisme. La philosophie a bien d'autres réponses à lui faire. D'abord elle rejette le miracle de l'infaillibilité, précisément parce que c'est un miracle, et le plus impossible de tous, car il investit les hommes d'un don qui est le partage exclusif de Dieu. Et sur quelles frêles bases élève-t-on cet édifice prodigieux? « L'infaillibilité de l'Église, dit Malebranche, est appuyée sur la divinité de Celui qui la conduit. » Et sur quoi repose la divinité du Christ? Sur le témoignage de l'Écriture. Et qui nous

(1) *Malebranche*, Entretiens sur la métaphysique. (*OEuvres*, t. I, pag. 237, ss., édit. Charpentier.)

(2) *Bayle*, Critique de l'histoire du calvinisme, lettre 29e. (*OEuvres*, t. II, pag. 143).

atteste que l'Écriture soit la parole de Dieu? C'est l'Église qui en définitive se proclame elle-même infaillible. Et il faudrait la croire sur parole! Le fondement rationnel imaginé par les défenseurs de l'Église est encore plus ruineux que l'autorité de l'Écriture. Est-ce bien pour mettre fin aux incertitudes qui agitent l'esprit humain que le dogme de l'infaillibilité a été inventé? Bayle compare Dieu à un médecin. Or le médecin laisse agir la nature qui a en effet tout ce qu'il faut pour la guérir; cela ne se passe point sans souffrance, mais est-il nécessaire d'apprendre aux catholiques que la souffrance est une condition de notre imperfection? Ce qui est vrai du mal physique, l'est encore bien plus du mal moral. Dieu nous a créés pour chercher la vérité et pour la pratiquer, dans les limites de notre faiblesse. Si cela ne se fait point sans douleur, ces douleurs sont aussi notre gloire. Disons mieux : ce n'est que par ces souffrances que nous arrivons à la vérité : la vérité se conquiert à la sueur du front, elle ne s'apprend pas comme on enseigne le *Pater* aux enfants.

Nous touchons au vice fondamental du dogme de l'infaillibilité. Il fausse la religion, car il en fait une règle imposée à la conscience par une autorité qu'il n'est pas permis de contredire, tandis que la religion est un rapport libre entre l'homme et Dieu. La liberté est de l'essence de la religion. Or le dogme de l'infaillibilité rend la liberté impossible à tout jamais. Conçoit-on l'individu opposant sa conviction individuelle à une autorité qui se confond avec Dieu? Celui qui le ferait serait fou ou criminel. Aussi l'Église traite-t-elle d'hérétiques ceux qui osent s'écarter de ses décisions; elle les livre à Satan dans l'autre monde, et dans ce monde-ci aux bûchers de l'inquisition. Mais le règne de Satan est passé, ainsi que celui des inquisiteurs. De fait, la société moderne est tout entière hors de l'Église; elle a remplacé l'autorité infaillible par le droit de l'individu. Et c'est du jour où la conscience s'est proclamée souveraine dans l'ordre religieux que la vraie religion est née. Jusque-là l'homme asservi remplissait les devoirs de la religion, non parce que c'étaient des devoirs, mais comme l'esclave obéit au maître, sous les coups du fouet, ou sous la menace des chaînes. L'Église infaillible se trompe singulièrement quand elle veut soumettre l'individu libre au pouvoir qu'elle exerçait jadis sur le croyant. Le régime de l'autorité infaillible

peut être bon pour des peuples enfants; mais des peuples souverains ne s'y soumettront jamais. En s'obstinant à maintenir son infaillibilité, l'Église creuse elle-même son tombeau. Car le but qu'elle poursuit n'est plus un secret pour personne : c'est sa domination qu'elle veut sauver, sous le prétexte du salut des fidèles. Voilà le seul sens que l'infaillibilité a au dix-neuvième siècle. Or cette domination est inalliable avec la liberté de l'individu et avec l'indépendance des nations : c'est dire qu'elle est la plus impossible des impossibilités.

Nous avons dit que toute religion produit une conception politique. L'histoire du moyen âge nous a appris quel est l'idéal politique du catholicisme; le pape gouverne la chrétienté, ayant à côté de lui l'empereur comme exécuteur de ses volontés. C'est une monarchie universelle, dont le dogme de l'infaillibilité est le plus ferme appui. Les légistes, ennemis nés des prétentions ultramontaines, n'ont pas manqué d'en faire la remarque. « Si l'on pouvait persuader aux hommes que le chef d'une société ecclésiastique qui s'étend par toute la terre est infaillible, il serait bientôt le souverain de l'univers. » Ces paroles de La Chalotais sont d'une incontestable évidence (1). Dira-t-on que la papauté ne songe plus à la monarchie universelle? Nous voulons bien le croire; mais alors qu'elle abdique également ses superbes prétentions à l'infaillibilité. Il y a une autre conséquence de la souveraineté des papes qu'il faut admettre, s'il est vrai que l'Église est infaillible. Les papes, soit seuls, soit de concert avec des conciles, ont bien des fois disposé du temporel des souverains, transféré les sceptres et les empires, délié les sujets des serments qui les attachent à leurs princes. Si les papes sont infaillibles, ces décrets ont l'autorité d'un dogme, et sont immuables comme la vérité éternelle (2). Telle est en effet l'opinion des ultramontains. Est-ce aussi l'opinion des nations? S'il y a une chimère au dix-neuvième siècle, c'est certes l'autorité que les papes exercent sur les rois, alors qu'ils n'existent que par l'appui des baïonnettes étrangères ; n'est-ce pas une preuve palpable que leur infaillibilité est tout aussi chimérique?

(1) *La Chalotais*, Compte rendu des constitutions des jésuites, t. I, pag. 205.
(2) *D'Aguesseau*, Mémoire sur les affaires de l'Église de France. (*OEuvres*, t. XIII, pag. 119.)

II

L'Église est infaillible, dit le *Catéchisme romain*. Mais qu'est-ce que l'Église? Le catéchisme se garde bien de le définir, et jamais on n'a pu le savoir. A la différence des sectes réformées, l'Église catholique forme un corps extérieur. Ceci est une condition indispensable, pour qu'il puisse être question d'infaillibilité. En effet quand on dit que l'Église est infaillible, cela veut dire qu'il y a une autorité qui décide, sous l'inspiration du Saint-Esprit, les questions qui concernent la religion et la morale. Reste à savoir quelle est cette autorité. Or, sur ce point capital, il n'y a jamais eu de décision. Loin de là, il y a dissentiment absolu entre les ultramontains et les gallicans. Les uns disent que c'est le pape, les autres que ce sont les conciles généraux; les uns et les autres fondent leurs prétentions sur l'Écriture et sur la tradition. Cela suffit pour ruiner l'infaillibilité dans son fondement. L'on soutient qu'une autorité infaillible est nécessaire pour conduire les hommes dans la voie de la vérité, et l'on ne sait pas qui est cette autorité! Voilà une singulière garantie de certitude! C'est comme si dans un État, l'on ignorait à qui appartient la puissance législative : cela s'appellerait l'anarchie. Eh bien, c'est cette anarchie qui règne dans l'Église : et elle vante son autorité infaillible!

Le dissentiment qui divise les gallicans et les ultramontains prouve à lui seul que l'infaillibilité est un non-sens. La commune condition de l'humanité est certainement d'être sujette à l'erreur. Ce n'est que par un don miraculeux qu'un homme ou une réunion d'hommes peuvent devenir infaillibles. Mais plus le miracle est grand, plus les preuves qui l'appuient doivent être évidentes. Or pour l'infaillibilité, nous avons des arguments qui se contredisent, et qui se détruisent réciproquement. En effet les gallicans soutiennent que l'Écriture et la tradition attestent l'infaillibilité des conciles; les ultramontains prouvent par cette même Écriture, par cette même tradition que c'est le pape qui est infaillible. Voilà donc dans l'Église deux autorités suprêmes qui se prétendent chacune la seule légitime. Preuve évidente, dit Bayle, que la révélation est fort ambiguë, et à l'égard du pape et à l'égard du concile. Si la révélation est si ambiguë qu'il est impossible de

déterminer quel est le tribunal infaillible que l'on prétend avoir été établi par Jésus-Christ, il est clair que l'infaillibilité est une chimère. C'est la conclusion de Bayle (1), et le bon sens est pour lui.

Nous pourrions nous arrêter ici. Aux yeux de la raison, la question est déjà vidée. Mais le dissentiment des ultramontains et des gallicans est trop considérable, trop curieux, pour que nous ne donnions pas à nos lecteurs le plaisir d'assister au débat. On veut courber de nouveau l'humanité sous le joug de l'Église : il est bon que les hommes du dix-neuvième siècle sachent avec quelles pitoyables raisons l'Église a longtemps berné leurs aïeux. Jamais il ne s'est fait un abus plus scandaleux de la bêtise humaine. C'est ce que les gallicans et les ultramontains vont nous apprendre. A tout seigneur, tout honneur : écoutons d'abord les partisans du pape. Nous avons sous les yeux un énorme *in folio*, œuvre d'un cardinal ; nous laissons la parole au savant Roccaberti : impossible d'avoir un guide plus autorisé, plus naïf et plus niais.

Il n'y a rien de plus certain dans l'Église, dit notre cardinal, rien de plus constant pour les catholiques, rien de plus sûr pour les fidèles, que l'infaillibilité du pape (2). Bon. Voilà donc un dogme plus clair que la lumière du soleil. Mais les preuves, monseigneur? C'est précisément ici le triomphe de l'évidence. Nous avons d'abord la Bible (3). La Bible, grand Dieu! qui doit déposer pour le pape! La Bible qui, prise à la lettre, est la négation de la révélation chrétienne, puisque Dieu y dit que la loi de Moïse sera éternelle! Ainsi une Écriture sainte qui détruit l'autorité divine de la papauté, est appelée en témoignage pour établir l'infaillibilité de la papauté. Cela n'est-il pas admirable d'évidence? Effectivement, cela prouve clair comme le jour la crédulité humaine et l'impudence de ceux qui l'exploitent.

Dans le Nouveau Testament les preuves de l'infaillibilité abondent. Nous avons l'embarras du choix. Il nous vient cependant un scrupule que nous soumettons aux Roccabertis du dix-neuvième siècle. Jésus-Christ, né juif, resta juif, et juif pratiquant, comme nous dirions aujourd'hui. Il en est de même de ses disciples, les

(1) *Bayle*, Critique de l'histoire du calvinisme, lettre 29e. (*Œuvres*, t. II, pag. 136, s.).
(2) *Roccaberti*, de Potestate summi pontificis, t. I, Præfatio.
(3) *Ibid.*, I, 2.

Douze. Les Évangiles et les Actes des apôtres l'attestent à chaque page. Jésus-Christ n'a donc pas fondé d'Église nouvelle à côté de la Synagogue. S'il est vrai qu'il a conféré le don de l'infaillibilité à une Église, ce ne peut être qu'à la Synagogue, car il n'y en avait pas d'autre. Il faudrait donc dire que les rabbins sont infaillibles! Quel scandale! Mais passons outre. Le Christ dit à Pierre : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. » Voilà l'infaillibilité en chair et en os. Si vous en doutez, Roccaberti vous citera quatre-vingts docteurs qui l'entendent ainsi. Mais les gallicans ont également leurs docteurs, et dans le nombre il y a des Pères de l'Église qui prennent les paroles du Christ dans leurs sens naturel et disent qu'elles s'adressent à la personne de Pierre. On sait que le prince des apôtres était aussi prompt à renier son maître qu'à le confesser; la prière de Jésus-Christ pour le mettre à l'abri de ces défaillances n'était donc pas de luxe. En vérité, on prend la raison de l'homme en pitié, quand on voit une tourbe de docteurs découvrir dans l'Écriture sainte ce qui certainement n'y est point. C'est un nouveau miracle à ajouter à celui de l'infaillibilité; l'un et l'autre s'expliquent par l'esprit de domination qui est incarné dans l'Église et par l'intérêt personnel qui inspire ses défenseurs.

Jésus-Christ dit encore à son disciple : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle. » Roccaberti cite une légion de docteurs qui trouvent dans ces paroles la preuve de l'infaillibilité des papes. Les gallicans ne restent pas en défaut et rapportent des passages formels des saints Pères qui appliquent les promesses du Christ à l'Église et non à la personne de l'apôtre. Ceux-là mêmes qui les entendent en faveur de saint Pierre, en concluent uniquement sa primauté; ils se gardent bien de lui attribuer le privilége de l'infaillibilité, par l'excellente raison que le bon apôtre s'est trompé plus d'une fois, au témoignage même de l'Écriture. En effet les Actes racontent que saint Pierre fut en désaccord avec saint Paul, sur le point de savoir, s'il fallait circoncire les gentils qui embrasseraient la foi du Christ. La question était capitale; il est certain que si les sentiments étroits de saint Pierre avaient prévalu, il n'y aurait jamais eu de religion chrétienne. Eh bien, sur un point d'où dépendait l'avenir du christianisme, l'infaillible se trompa et

il fut vertement réprimandé par un faillible : « Paul, disent les *Actes*, résista en face à Pierre, parce qu'il était répréhensible et qu'il ne marchait pas droit à la vérité de l'Évangile. » Conçoit-on qu'en présence d'un pareil témoignage, les ultramontains osent soutenir l'infaillibilité de saint Pierre? Ils osent encore mieux que cela. Roccaberti, qui aime à accumuler les autorités, cite saint Cyprien en faveur de l'infaillibilité pontificale. Nous savons que Cyprien était partisan décidé de l'égalité des évêques, et que pour en faire un partisan de la primauté romaine, il a fallu altérer ses écrits. Les faux deviennent donc des titres à Rome ! En réalité, elle n'en a point d'autres ; quand ce ne sont pas des faux matériels, ce sont des falsifications morales.

Sur le terrain de l'Évangile, les gallicans ont mille fois raison contre les ultramontains. Mais ils ne disent pas tout ce qu'il y a à dire ; leur qualité de chrétiens ne le leur permet point. Comment Jésus-Christ aurait-il conféré l'infaillibilité à saint Pierre, alors que lui-même était homme et faillible? Les orthodoxes crieront au sacrilége, mais ils crient en vain ; leurs propres témoignages témoignent contre eux. Nous avons rapporté ailleurs les paroles formelles du Christ qui annoncent la fin prochaine du monde ; nous avons prouvé par les paroles de ses apôtres, et parmi eux de l'infaillible saint Pierre, que telle était la croyance de tous ses disciples (1). Il y a deux mille ans bientôt que cette prédiction a été faite par celui que les chrétiens adorent comme Fils de Dieu et par celui que les ultramontains proclament infaillible. L'erreur est évidente; et cependant on parle encore de la divinité du Christ et de l'infaillibilité des papes !

Nous abordons la tradition et nous trouvons toujours, pour unique fondement d'un miracle impossible, des faits tronqués. Dans les premiers siècles, on ne savait pas ce que c'était que l'infaillibilité des papes. Il y a de cela une preuve invincible dans les nombreux conciles qui se réunirent pour décider des questions de foi. Si l'on avait cru les papes infaillibles, à quoi bon les embarras et trop souvent les scandales des conciles? C'était bien le cas ou jamais de recourir à Rome et de demander la réponse de l'oracle. Eh bien, on n'y songe pas : les évêques de toute la chré-

(1) Voyez mon *Étude sur le christianisme.*

tienté courent sans cesse sur les grandes routes de l'empire, pour se disputer et cabaler, au lieu de rester chez eux pour prier et prêcher. Il y a mieux : des papes décident des questions de foi et l'on ne se tient pas à leurs décisions ; les conciles examinent de nouveau sans s'inquiéter de l'infaillible qui trône sur le siége de saint Pierre. Célestin condamne les erreurs de Nestorius; après cela un concile s'assemble à Éphèse et prononce une nouvelle condamnation. A quoi bon? disent les gallicans. Nous ajouterons que le pape et le concile se trompèrent l'un et l'autre : les philosophes et tous ceux qui ont leurs cinq sens, répètent aujourd'hui avec Nestorius : « La sainte Vierge n'est point la mère de Dieu. » Même spectacle à Chalcédoine. Eutychès ne pouvait comprendre qu'il y eût deux natures en un seul être, une nature divine et une nature humaine : c'était ruiner la divinité du Christ ou son humanité et par suite le fondement du christianisme. Le pape condamna son hérésie, ce qui n'empêcha point un concile général de renouveler l'examen. Où est le Saint-Esprit? demandent les gallicans, et ils triomphent des ultramontains. Nous ajouterons que le Saint-Esprit n'inspirait pas plus le concile que le pape. La conscience moderne dit avec Eutichès : non, il n'y a pas deux natures dans Jésus-Christ, car il est impossible que le fini et l'infini s'unissent dans un seul être. Voilà donc tous les infaillibles qui sont en défaut.

Nous revenons aux ultramontains et aux gallicans. Y a-t-il des papes qui ont erré sur la foi? Grand débat entre les deux Églises. Si le bon sens était admis à prendre la parole dans les discussions théologiques, la réponse serait bien simple. Nous n'aurions aucun témoignage historique, qu'il faudrait encore dire : les papes ont dû se tromper parce qu'ils sont hommes. Mais les témoignages ne manquent point et ils sont accablants.

Il était décidé qu'il y a deux natures en Jésus-Christ. Soit, dirent les Grecs, mais il n'y a du moins qu'une volonté. Conçoit-on, en effet, un être qui a deux volontés? qui veut et ne veut pas? qui veut à la fois le noir et le blanc? Le pape Honorius se déclara pour les monothélites, oubliant qu'en fait de dogmes, c'est le plus absurde qu'il faut suivre de préférence, parce que plus il est contraire au bon sens, plus il est vrai. Tel fut l'avis du sixième concile général, lequel condamna le monothélisme; ce même concile anathé-

matisa Honorius, non seulement comme fauteur d'hérésie, mais comme en étant coupable et convaincu par ses écrits (1). Voilà donc un pape déclaré hérétique par un concile. Grand triomphe des gallicans. Si la raison avait un mot à dire dans ce débat, elle se prononcerait pour Honorius. Mais la théologie aime à donner des soufflets à cette impertinente; il est donc bien certain que le monothélisme professé par Honorius est une hérésie. Pendant des siècles on ne contesta pas que le pape eût été monothélite et se fût trompé. Depuis que l'infaillibilité est devenue de mode, les ultramontains ont fait des efforts inouïs pour sauver Honorius et, avec lui, leur cher dogme. Ils nient que le concile de Constantinople ait condamné le pape. Nier est facile; mais que faire des actes du concile? Baronius soutint hardiment que les Grecs les avaient altérés. Et la preuve? Nous avons des lettres émanées de papes qui rangent également Honorius parmi les monothélites et l'anathématisent comme tel (2). Dira-t-on que les Grecs ont aussi fabriqué ces lettres latines? Le dominicain Combefis et après lui Bossuet ont mis ces mauvaises chicanes à néant. Plus les ultramontains insistent pour laver le pape de sa tache d'hérésie, plus ils le compromettent : c'est une cause perdue, dit Bossuet, que celle que l'on défend par d'aussi pitoyables arguments. Chose curieuse! le moine Gratien, compilateur du droit canonique, n'hésite pas à accuser les papes de s'être trompés sur des points de foi, en prononçant contrairement à la doctrine évangélique et apostolique (3). Preuve évidente que l'infaillibilité est une invention moderne!

Au quatorzième siècle, on ne se doutait pas encore que les papes fussent infaillibles; eux-mêmes se chargèrent de prouver qu'ils étaient faillibles et très faillibles. Une demi-douzaine de ces prétendus demi-dieux décidèrent que les frères mineurs n'avaient pas la propriété des choses dont ils usaient, pas même de celles qui se consomment par l'usage. L'un d'eux, Nicolas III, déclara expressément que Jésus-Christ avait enseigné et pratiqué le dépouillement absolu de toute propriété. Ceci est grave, puisque c'est une interprétation de l'Écriture sainte. Or voici un autre infaillible

(1) Concil. Constantin. (*Mansi*, t. XI, pag. 556.)
(2) *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. I, pag. 2, § 128, note 17.
(3) *Bossuet*, Gallia orthodoxa. (Œuvres, t. XV, pag. 582, ss.)

qui casse et annule tout ce que ses prédécesseurs ont décidé touchant la pauvreté des frères mineurs. Jean XXII se moque des infaillibles qui avaient dit que l'on pouvait user d'une chose consomptible sans en être propriétaire. Il va plus loin, il dit que c'est une hérésie de soutenir que Jésus-Christ n'a rien possédé en propre. Ce nouvel infaillible ne ménage guère ses termes en parlant des anciens infaillibles : il traite leur doctrine de *pestiférée*, de *damnable*, d'*hérésie*, de *blasphème*. Voilà donc des infaillibles dont l'un dit blanc et l'autre dit noir! Tous sont les organes de Dieu, et ce qu'ils disent est la vérité absolue. Rien de plus niais que les sottes distinctions auxquelles les ultramontains modernes sont obligés de recourir pour concilier ce qui est inconciliable, le *oui* et le *non*. Les uns avouent que Nicolas III s'est trompé, mais, disent-ils, ce n'est qu'un péché véniel. Comment! une erreur qu'un infaillible condamne comme hérétique n'est qu'un péché véniel! Toujours est-il que le pape s'est trompé en une matière de foi. Que l'erreur soit plus ou moins grave, qu'importe? Si les papes se trompent si grossièrement dans de petites choses, comment croire à leur infaillibilité dans les grandes? D'autres prétendent que la question n'est pas un point de foi. Ils ne s'aperçoivent pas, dans leur zèle, qu'à force de justifier un pape, ils compromettent l'autre. Jean XXII dit que la doctrine de la pauvreté de Jésus-Christ est hérétique. Or l'hérésie ne suppose-t-elle pas un point de foi? Si ce n'est pas un point de foi, Jean XXII n'a pas su ce qu'il disait. Si c'est un point de foi, Nicolas III est hérétique (1).

Au quinzième siècle, le long schisme d'Occident mit les papes à la merci de l'épiscopat. Les évêques profitèrent de leur bonne fortune pour proclamer la souveraineté des conciles où ils siégeaient, et la nécessité des circonstances obligea les papes d'accepter les décrets de Constance et de Bâle. Si les papes sont subordonnés aux conciles, ils cessent d'être souverains; dès lors il ne peut plus être question de leur infaillibilité. Telle a été jusque dans les temps modernes la doctrine de l'Église gallicane. Bossuet écrit dans une lettre confidentielle que les prétentions de Rome détruisent le catholicisme dans son essence, en ruinant

(1) *Bossuet*, Gallia orthodoxa (t. XV, pag. 576); — *Eymerici*, Directorium Inquisitorum, pag. 295, ss.

l'autorité des conciles généraux : il traite les *chicanes* ultramontaines de *pitoyables* (1). La Sorbonne y mit encore moins de façon; l'infaillibilité, disent les docteurs parisiens, est un *monstre* qu'il faut reléguer au delà des monts ; les parlements la condamnèrent par arrêt, en la traitant de *chimère*, et d'invention ultramontaine contraire aux libertés gallicanes et aux droits de la couronne (2). Jusqu'au seizième siècle l'opinion des gallicans a été celle de toute la chrétienté. Il se trouva même un pape qui avant son élection avait enseigné, comme une chose *certaine*, que les souverains pontifes se peuvent tromper dans des matières de foi, et il ajoutait qu'il y avait eu plusieurs pontifes romains hérétiques (3). Adrien VI ne rétracta pas cette proposition, il la maintint au contraire dans l'édition qu'il fit de son livre après qu'il fut monté sur le trône de saint Pierre. On comprend le cruel embarras des ultramontains en face d'un infaillible qui se déclare faillible. Après les échantillons que nous avons donnés de leur savoir-faire, il est inutile de reproduire leurs interprétations forcées : Bossuet lui-même s'en impatiente et s'écrie que cela s'appelle se moquer du monde (4).

On se demande comment la croyance de l'infaillibilité a pu s'établir dans l'Eglise, alors qu'elle n'a aucun appui dans l'Ecriture et que la Tradition lui est contraire. Elle n'a jamais été professée que dans le monde ultramontain, et grâce à la réaction catholique qui suivit la révolution religieuse du seizième siècle. Les papes et tous ceux qui profitent des mouvements de recul que l'on appelle réaction, feraient bien de se défier de l'exagération de doctrine qui caractérise ces tristes époques, car l'excès compromet le pouvoir au lieu de l'affermir. Comme les réformateurs criaient contre les papes, contre leurs erreurs et leurs crimes, les jésuites payèrent d'audace et proclamèrent l'infaillibilité des souverains pontifes, même de ceux qui auraient déshonoré un lupanar ou un bagne.

Voilà donc les papes infaillibles. Soit. Mais cela ne nous tire pas d'embarras. Les difficultés surgissent en foule, quand il s'agit

(1) *Bossuet*. (Œuvres, t. XVII, pag. 144, édit. de Grenoble.)
(2) Voyez le tome IXe de mes *Études*, pag. 366.
(3) Voyez le passage dans *Gieseler*, t. III, pag. 112, note 93.
(4) *Bossuet*, Appendix ad Defensionem. (*Œuvres*, t. XVI, pag. 687.)

de définir l'infaillibilité, et ces difficultés sont insolubles. On demande d'abord si le pape est infaillible comme homme, ou l'est-il seulement en tant qu'il parle comme souverain pontife? Les ultramontains ne sont point d'accord. Ceux qui conservent quelque pudeur n'ont pas osé dire qu'un Alexandre VI, un Jean XXIII, fussent infaillibles comme hommes. Donc le pape peut se tromper, en tant qu'individu; partant il peut commettre des crimes qui le rendent indigne d'occuper le saint-siége, il peut être déposé par un concile général. Que devient alors l'autorité souveraine du pape? Les ultramontains se débattent vainement contre ces inextricables contradictions. Il a fallu un théologien belge pour dénouer le nœud gordien; mais à quel prix! Pighius s'est dit qu'une fois engagé dans la voix de l'absurde, il fallait aller jusqu'au bout : il soutint donc hardiment que les papes sont infaillibles comme hommes (1). Les catholiques belges se sont toujours piqués d'être logiques jusqu'à la sottise. Pighius est l'idéal du genre. Bossuet le traite avec un dédain cruel; il a tort. Tout lourdeau qu'il est, notre ultramontain est très conséquent; est-ce sa faute, si le principe qui lui sert de point de départ n'a pas le sens commun? Bellarmin trouve l'opinion de Pighius très probable, et nous sommes de son avis. Le miracle complet se comprend mieux qu'une fraction de miracle. Si le pape est infaillible dans les questions les plus difficiles de théologie, là où la raison humaine s'arrête, se peut-il faire que ce demi-dieu se trompe dans une affaire où la raison et la conscience sont des guides suffisants? La conséquence est effrayante, il est vrai, elle est épouvantable, quand on songe qu'il y a eu des papes monstres: des monstres qui sont infaillibles!

Laissons ces extravagances de côté, et tenons-nous à l'opinion qui bien qu'illogique révolte le moins. Le pape n'est infaillible que comme souverain pontife, quand il décide en matière de religion ou de morale. Mais toutes ses décisions sont-elles infaillibles? ou y a-t-il des conditions requises pour qu'elles le soient? Les ultramontains n'osent pas soutenir que toutes les décisions des papes soient l'expression de la vérité absolue. Dès lors il importe de déterminer quand le pape décide comme juge infaillible. La

(1) *Bossuet,* Appendix ad Defensionem. (*Œuvres,* t. XVI, pag. 678, 752.)

question est capitale, et toutefois elle n'a jamais reçu de solution. Pour se tirer d'embarras, les ultramontains modernes ont imaginé une formule, mais en se gardant bien de l'expliquer; le pape est infaillible, disent-ils, quand il parle *ex cathedra*, c'est à dire, en sa qualité de successeur de saint Pierre, et avec l'intention de prononcer une décision dogmatique. Mais quand peut-on dire qu'il parle *ex cathedra?* Sur ce point il y a autant d'avis que de docteurs (1). Nous voilà bien avancés! L'on vante l'autorité infaillible de l'Église : elle met fin, dit-on, aux incertitudes qui tourmentent l'esprit de l'homme. Dieu accorde à son vicaire ce don miraculeux d'être l'organe de la vérité absolue. Mais nous ne savons pas quand il parle comme organe de Dieu; nous ignorons quand il est infaillible. Donc notre incertitude subsiste. Il valait bien la peine de forger un miracle pour nous donner une certitude dérisoire!

III

Est-ce qu'au moins l'infaillibilité du pape est de foi? Faut-il croire à ce qu'il décide, en supposant qu'il parle *ex cathedra?* Cela même n'est pas certain, car jamais pape n'a décidé *ex cathedra*, et comme dogme, que les souverains pontifes fussent infaillibles. L'infaillibilité est une doctrine, une opinion d'école; mais les docteurs mêmes qui l'enseignent n'osent pas dire clairement, nettement, qu'elle soit de foi. Quand on les met au pied du mur, ils répondent qu'elle est *presque de foi* (2). Ce *presque de foi* est délicieux. La foi, dans l'Eglise catholique, est une révélation divine. C'est donc Dieu qui a *presque révélé* l'infaillibilité du pape. Ainsi il y a une révélation pour un tiers ou un quart! Il y a une fraction de foi! Partant on peut être hérétique pour une fraction. Sera-t-on alors condamné à une fraction de bûcher? à un tiers ou un quart de feu? O niaiserie théologique! Que dire de la niaiserie humaine qui se laisse exploiter par un pareil non-sens?

Les gallicans pouvaient donc, sans être hérétiques ni schismatiques, soutenir que le pape est faillible. D'après eux, l'Église

(1) *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, par Ellies Du Pin, pag. 697.
(2) *Fabronius*, de Statu ecclesiæ, t. I, cap. I, sect. VII.

seule est infaillible. Ce système est aussi absurde que celui des ultramontains ; il est encore plus vague et plus insaisissable. On sait ce que c'est que le pape. On n'a jamais pu savoir ce que c'est que l'Église. Est-ce la société des fidèles? Mais comment connaître la volonté de ce corps immense? Il faudrait introduire le suffrage universel dans l'Église pour apprendre ce qu'elle veut. Il n'y a qu'un moyen de sortir de ce dédale d'incertitudes, c'est d'admettre que les conciles généraux représentent l'Église. C'est bien là l'opinion des gallicans. Est-ce à dire qu'ils investissent les conciles de l'infaillibilité que les ultramontains réclament pour le pape? Logiquement les gallicans devraient aller jusque-là ; mais ils sont inconséquents par nature. Ils n'osent pas contester au pape le pouvoir de porter des décisions en matière de foi ; ils veulent seulement que ces décisions soient approuvées par l'Église ; c'est, selon eux, cette espèce de sanction qui imprime aux décisions du saint-siége leur force obligatoire et partant l'infaillibilité (1). Mais qu'est-ce que cette Église qui est appelée à confirmer ou à recevoir les décrets pontificaux? La même difficulté se représente toujours, et elle reste sans solution.

On pourrait croire que ce sont les conciles généraux. Ils se disent inspirés par le Saint-Esprit. N'est-ce point dire que leurs décrets sont dictés par Dieu? Cette prétention s'est fait jour plus d'une fois, mais on ne peut pas dire que ce soit une doctrine arrêtée ; il est même impossible qu'elle devienne jamais un dogme, car elle a contre elle l'autorité de la tradition si puissante dans le catholicisme. Saint Augustin dit en toutes lettres, « qu'il est arrivé souvent que des conciles généraux ont réformé ce que d'autres conciles généraux avaient décrété (2). » Les faits confirmèrent les paroles du grand docteur. Faut-il rappeler les conciles qui donnèrent gain de cause à Arius contre Athanase? Quand on lit ce que de saints évêques ont écrit sur les mauvaises passions qui animaient les hauts prélats, il serait impie de croire que de cette réunion de cupidités, de jalousies et de basses ambitions ait pu sortir la vérité absolue. L'histoire d'ailleurs est là qui atteste

(1) *Bossuet*, Appendix ad Defensionem (t. XVI, pag. 745, ss.)
(2) *Augustin*. De baptismate contra Donatistas, II, 3 : « Ipsaque plenaria concilia sæpe priora posterioribus emendari. »

que c'étaient les empereurs ou les eunuques qui faisaient fonction de Saint-Esprit. Si nous avions les mémoires secrets de ces tristes temps, nous reculerions d'horreur à la pensée de regarder comme organes de la vérité divine des hommes qui obéissaient aux plus vils sentiments. Nous ne faisons pas une supposition gratuite et injurieuse. Il se trouva un concile, celui qui condamna Nestorius, qui se décida sur une accusation qu'il connaissait fausse (1). Ainsi ces conciles que l'on prétend infaillibles, ces conciles qui parlaient au nom du Saint-Esprit, non seulement se trompaient, mais ils trompaient, et rendaient, en connaissance de cause, témoignage contre la vérité!

Le quatorzième siècle fut l'âge d'or des conciles; les papes mêmes durent plier devant leur ascendant. Cependant les conciles de Constance et de Bâle, tout en se proclamant souverains, n'osèrent pas se dire infaillibles. Ce n'est pas que l'ambition ait manqué aux Pères qui donnaient des lois à la chrétienté. Mais les partisans les plus décidés des conciles étaient arrêtés par l'autorité de la tradition. Pierre d'Ailly rappela que des conciles généraux avaient erré en la foi (2) et ce qui se passa à Constance n'était guère fait pour donner crédit à l'infaillibilité des évêques. On connaît les scandaleuses propositions du docteur en théologie Jean Petit, sur la légitimité de l'assassinat. Gerson, ambassadeur du roi de France, les déféra au concile. On les considéra comme touchant à la foi. Que fit le synode? Il n'osa point condamner les propositions de Jean Petit, parce que derrière le docteur en assassinat il y avait l'assassin, et cet assassin s'appelait le duc de Bourgogne; or le duc avait la force en main et la force a toujours eu un merveilleux prestige pour tous les infaillibles; puis le duc était riche, et les infaillibles ne sont pas à l'abri de la séduction de l'or. Voilà comment il se fit que la décision du concile sembla donner gain de cause au meurtrier. Gerson, indigné, dit que le concile avait condamné Jean Hus pour des erreurs moins graves que celles du docteur parisien. Le chancelier s'emporta jusqu'à s'écrier qu'il aimerait mieux avoir des juifs et des

(1) *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. I, 2, § 88. — *Gfrörer*, Geschichte der christlichen Kirche t. II, 1, pag. 87.
(2) *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II, 4, § 131, note *d*.

païens pour juges dans les causes de foi que des évêques. Cependant Gerson était le partisan le plus décidé de la souveraineté des conciles (1) !

Gerson, qui condamna si vivement la lâcheté du concile dans l'affaire de Jean Petit, prêta la main, sans hésiter, à un acte bien plus répréhensible, puisqu'il aboutit à un sacrifice humain. Il n'y aurait dans l'histoire des conciles que la tragédie de Jean Hus, qu'il faudrait répudier leur infaillibilité comme un sacrilége. Hus aurait pu sauver sa vie, s'il avait voulu rétracter ce que l'on appelait ses erreurs. Pour l'y déterminer, les cardinaux et les évêques invoquèrent l'autorité souveraine des conciles. « Quand même, dit un docteur à Jean Hus, le concile prétendrait que tu n'as qu'un œil, bien que tu en aies deux, encore serais-tu obligé d'en convenir avec lui. » Voilà l'infaillibilité dans son idéal d'absurdité. Écoutons la réponse de l'illustre Bohémien : « Aussi longtemps que Dieu me conservera la raison, je n'aurai garde de dire telle chose, quand l'univers entier voudrait m'y contraindre (2). » Quelle leçon donnée par l'accusé à ses juges ! Ils ne la comprirent point, tellement la conscience de ces infaillibles était viciée par leur science infaillible ! En livrant deux hommes au bûcher pour de prétendues erreurs, le concile commit le plus grand des crimes : il tua la libre pensée, autant que cela dépendait de lui. Les gallicans ont vainement essayé de laver le synode de Constance de cette horrible tache : ce n'est pas lui, disent-ils, qui condamna Hus au feu, c'est l'empereur, et les princes n'ont-ils pas le pouvoir de punir ceux qui troublent l'ordre public ? Nous avons répondu plus d'une fois à ces misérables arguties qui ne prouvent qu'une chose, l'embarras où se trouvent les défenseurs de l'Église de justifier ce qui est injustifiable (3). Ce n'est pas le sang d'un homme versé injustement qui fait le crime des Pères de Constance ; c'est la doctrine de l'intolérance et de la persécution. En ce point tous les infaillibles sont d'accord ; papes et évêques proscrivent la libre pensée comme un crime de lèse-majesté divine. Ce sont les innombrables décrets contre les héré-

(1) *Bonnechose*, Histoire du concile de Constance, t. II, pag. 108-129.
(2) *J. Hus*, Historia et Monumenta, t. I.
(3) Voyez le tome VI° de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

tiques que nous invoquons contre l'Église : ils prouvent à eux seuls que l'infaillibilité est un mensonge.

En définitive, l'infaillibilité de l'Église aboutit à la même incertitude que l'infaillibilité des papes. Les gallicans disent que l'Église universelle est infaillible, mais ils ne nous disent pas où est l'Église. Sont-ce les conciles généraux? Mais depuis des siècles il n'y en a plus : où donc les fidèles iront-ils chercher l'organe infaillible de la vérité? Est-ce la volonté du pape, reçue et approuvée par le consentement tacite de l'Église? Mais le silence ne peut-il pas cacher une improbation aussi bien qu'une approbation? Et après tout, le premier scrupule qui doit tourmenter le fidèle, reste debout. Que doit-il croire de l'infaillibilité? est-il de foi qu'elle réside dans l'Église et non dans le pape? Les gallicans reculent devant cette proposition audacieuse. Que dis-je? ils ne veulent pas même que la déclaration de 1682 soit de foi (1). De sorte que la question de la souveraineté reste indécise; il n'est pas de foi qu'elle appartienne au pape; il n'est pas de foi qu'elle appartienne aux conciles. Si l'autorité suprême est inconnue, que devient l'infaillibilité? Un mythe.

IV

L'infaillibilité de l'Église vaut l'infaillibilité du pape. Ce n'est qu'une question de domination. Quand le pape est le plus fort, c'est lui qui se dit le maître, et ses partisans le déifient en le proclamant infaillible. Quand les évêques sont las du joug pontifical, ils voudraient à leur tour jouer le rôle de maîtres, comme le dit naïvement un infaillible au dix-huitième siècle (1715). Écoutons l'évêque de Montpellier : « Le pape veut nous ôter la prérogative de juger des matières de foi, nous établir ses vicaires et les simples exécuteurs de ses décisions, comme si ce n'était pas nous que le Saint-Esprit a établis aussi pour gouverner l'Église que Jésus-Christ s'est acquise par son sang! » La libre pensée, disons plus, la vraie religion ne veut pas de maître, pas plus un

(1) Cela a été constaté au procès-verbal de l'assemblée de 1682. (*Bossuet*, Gallia orthodoxa t. XV, pag. 540.)

évêque qu'un pape. Qui dit libre pensée, nie toute contrainte, dans le domaine de l'intelligence. Qui dit religion, nie également toute loi imposée par une autorité humaine. La liberté est de l'essence de l'esprit et de la foi. Dès lors, il ne peut plus être question d'infaillibilité. La prétention à l'infaillibilité tombe avec la croyance d'une autorité instituée par Dieu, pour être l'organe de la vérité absolue. Voilà pourquoi les protestants ont répudié le dogme de l'infaillibilité, en même temps que celui d'une église extérieure.

Un écrivain protestant dit très bien que la plus grande de toutes les erreurs est de se croire infaillible (1). A cela les catholiques répondent que ce n'est pas un homme qui se prétend infaillible; que c'est le Saint-Esprit qui l'est et qui inspire l'Église. Aux yeux de la raison, cette inspiration miraculeuse est une hypothèse gratuite, pour mieux dire un miracle impossible, car le Saint-Esprit aurait beau inspirer les papes ou les évêques, qu'ils ne resteraient pas moins des êtres faillibles et incapables de concevoir la vérité absolue dont ils sont soi-disant les organes. S'il en est ainsi, objectent les catholiques, il faut renoncer à toute vérité, d'où il résulte que l'humanité est livrée en proie à l'erreur, sans qu'elle ait aucun moyen sûr de s'en garantir. Cette objection pouvait effrayer, aussi longtemps que les hommes furent sous le joug de l'Église. Les réformateurs eux-mêmes ne se décidèrent à secouer la domination de Rome qu'en prenant appui sur une autorité qui leur semblait infaillible, la parole de Dieu consignée dans l'Écriture sainte. Mais il s'est trouvé que l'Écriture, abandonnée à l'interprétation individuelle, n'était autre chose que la révélation permanente de Dieu dans l'humanité par l'intermédiaire de la raison. Voilà donc des siècles que les sociétés protestantes vivent, selon les catholiques, livrées à l'empire de l'erreur. Se portent-elles moins bien pour cela?

Il y a erreur ou calcul à prétendre que l'homme doit posséder la vérité absolue pour remplir sa destinée. Comment veut-on que sa mission soit de posséder la vérité absolue, alors qu'il serait incapable de la comprendre, quand Dieu voudrait la lui révéler? La mission de l'homme est plus modeste tout ensemble et plus

(1) *Ant. de Dominis*, De Rep., VII, 5, 23.

haute. Il ne connaîtra jamais la vérité absolue, car s'il la connaissait, il serait Dieu ou se confondrait en Dieu, ce qui anéantirait son existence individuelle. Mais il est appelé à chercher la vérité sous l'inspiration de Dieu. Dieu est toujours avec l'humanité; sa providence ne lui fait jamais défaut. Voilà ce qu'il y a de vrai dans la maxime chrétienne que, « là où est l'Église, là est l'esprit de Dieu. » Seulement il faut élargir l'idée de l'Église, il ne faut point la placer dans une société particulière, étroite, exclusive, mais dans la société universelle du genre humain et dire : là où est l'humanité là est l'esprit de Dieu. Il y a donc toujours dans l'humanité un esprit divin qui la guide dans la voie de la vérité. Cela n'empêche pas qu'il n'y ait une part d'erreur dans ce que les hommes considèrent comme la vérité. Mais bien qu'imparfaite, la vérité qu'ils possèdent suffit pour les conduire dans la voie du bien.

§ 2. L'unité et l'immutabilité de la foi

I

L'Église se dit infaillible, parce qu'elle est l'organe de la vérité; or la vérité est une de son essence, elle est la même en tout temps et en tout lieu. Aussi l'Église se vante-t-elle de son unité et de son immutabilité. Quand nous parlons de l'Église, nous entendons l'Église catholique. La réforme a brisé l'unité, elle a déchiré la robe sans couture de Jésus-Christ. Elle aurait bien voulu maintenir l'infaillibilité, en remplaçant l'autorité de l'Église par la parole de Dieu; mais on sait ce qu'est devenue l'Écriture, abandonnée à l'interprétation de la conscience individuelle : interprétée par l'esprit humain, perfectible quoique imparfait, elle s'est rapprochée insensiblement de la vérité progressive telle que les philosophes la conçoivent. L'immutabilité de la foi fit donc place dans le sein du protestantisme à la loi progressive. Arrivé à ce point, le christianisme historique donne la main à la philosophie.

Il n'en est pas de même du catholicisme. Un double schisme, celui des Grecs et des réformés, n'a pas pu l'éclairer; il se dit toujours la religion une, universelle, il se dit toujours infaillible et immuable. Autant de prétentions, autant d'erreurs, disons

mieux, autant d'impossibilités. L'unité absolue est impossible, parce qu'elle est contraire à la loi que Dieu a imposée à la création; de même que dans le monde physique règne une variété infinie, de même dans le monde intellectuel domine l'individualité, source d'une diversité tout aussi grande. Puisque les hommes ont pour mission de chercher la vérité et qu'ils sont imparfaits, changeants selon les temps et les lieux, il ne saurait être question d'une vérité universelle que comme idéal, jamais comme réalité. Dès lors l'immutabilité est un non-sens. On a de la peine à comprendre comment on a pu croire à une foi immuable, alors que les idées et les sentiments des hommes, qui engendrent la foi, se modifient sans cesse. En réalité, la foi immuable est une chimère; dans les mains d'une Église envahissante, elle est devenue un puissant instrument de domination. Quand on regarde de près l'unité tant vantée de l'Église romaine et son immutabilité, elles s'évanouissent comme s'évanouissent les rêves.

La foi une et immuable étant en opposition avec les lois de notre nature, elle ne pourrait être qu'un don miraculeux. Il faudrait, en effet, le plus grand des miracles, pour que des êtres finis, faillibles, eussent la possession de la vérité absolue, éternelle. Or les miracles ne sont qu'une illusion de la foi ou un artifice de la fraude; la réalité leur donne un démenti à chaque pas. Telles sont l'unité et l'immutabilité de l'Église. Si la source de ce privilége singulier est surhumain, il n'en est pas de même de ses conséquences. Celles-ci se produisent au grand jour de l'histoire. Quand une doctrine est une et immuable, il faut qu'elle ait toujours et partout été la même, qu'elle n'ait jamais varié. Ouvrons donc les annales de l'Église et voyons si elles témoignent pour ses prétentions. Les faits prouvent si bien qu'elles ne sont qu'une fiction grossière, que l'on se demande si elle a été imaginée par la foi aveugle ou par la foi intéressée.

Faut-il insister pour démontrer que l'*unité* catholique est une fiction, après ce que nous avons dit des débats entre les gallicans et les ultramontains sur l'infaillibilité? La première marque de l'unité dans un corps quelconque est certes que la souveraineté ait un organe, qu'elle se concentre sur une tête ou sur plusieurs. Or dans l'Église catholique qui vante l'unité de sa foi, l'on ne sait pas encore où se trouve l'autorité souveraine : réside-t-elle dans

les conciles généraux ou dans les papes? Il y a des décrets rendus par des conciles généraux, acceptés par les papes, qui décident que les conciles sont supérieurs à la papauté. Il y a des bulles pontificales qui défendent d'appeler de la sentence d'un pape au concile. Il est arrivé que l'Église gallicane n'a approuvé des décisions de foi portées par le pape, qu'après les avoir soumises à un examen; puis le pape s'est récrié contre cette façon d'agir. Oh! la belle unité que l'unité catholique! Si l'on ignore quelle est l'autorité souveraine, on ignore par cela même qui a pouvoir en matière de foi. Est-ce au concile de Constance qu'il faut croire ou au pape? On ne le sait. Les ultramontains disent que les Pères de Constance ont déraisonné (1). Si, malgré l'inspiration du Saint-Esprit, l'on a déraisonné à Constance, on peut très bien avoir déraisonné à Nicée et à Trente. Que devient alors la foi?

Si du moins l'on savait à qui il faut croire! Les ultramontains disent que c'est au pape. Est-ce à dire qu'il ne faille pas croire aux conciles? Bellarmin n'ose pas traiter la doctrine gallicane d'hérésie : elle lui *paraît*, dit-il, tout à fait erronée et *approchant de l'hérésie* (2). Les gallicans sont tout aussi réservés : ils nient la suprématie du pape, mais ils n'ont garde de prétendre que leur doctrine soit de foi. Cela veut-il dire que les fidèles ont le choix? qu'ils peuvent croire à l'infaillibilité du pape, qu'ils peuvent n'y point croire? Cela même n'est pas très sûr. A Rome, dit un théologien espagnol, on ne permet pas de soutenir l'opinion des Parisiens sur la supériorité des conciles, et à Paris on ne permet pas de soutenir l'opinion ultramontaine sur la puissance des papes. Cela veut-il dire que les uns ou les autres se trompent en la foi? Du tout, répond Bossuet, les uns et les autres sont catholiques (3). On peut donc être catholique en niant que le pape soit infaillible et en affirmant qu'il l'est. O l'admirable unité catholique! Supposons que dans un immense empire la nation dispute la souveraineté au roi; on ne sait lequel des deux a le pouvoir de faire des lois; le roi en fait que la nation ne reçoit point ou ne reçoit qu'avec des réserves; la nation en fait que le roi observe ou n'observe

(1) *De Maistre*, Du pape, I, 2.
(2) *Bellarminus*, De romano pontifice, IV, 2.
(3) *Bossuet*, Appendix ad Defensionem. (t. XVI, pag. 679.)

point. Que dirait-on si ce même empire se vantait de l'unité de sa législation? On dirait que ceux qui parlent unité là où règne l'anarchie ont perdu leurs cinq sens ou qu'ils se moquent du monde. Telle est l'unité catholique!

II

L'immutabilité de l'Église catholique est tout aussi réelle, tout aussi merveilleuse. Rien que l'énoncé de cette prétention implique une absurdité sans nom, une contradiction dans les termes. Il n'y a rien d'immuable dans la création : tout change, tout se modifie. La mort même, qui paraît immuable, n'est que la transition d'une phase de la vie à une phase nouvelle. Et la foi, l'aspiration la plus haute de notre âme, serait éternellement la même! C'est un privilége, dit-on, de la foi révélée. Ouvrons l'histoire de cette révélation. Qu'est-ce qui nous frappe à première vue? Il y a deux révélations : la loi ancienne et la loi nouvelle. Sont-elles identiques? et il faut absolument qu'elles le soient pour que la foi soit immuable; mais à quoi bon alors la seconde révélation? À quoi bon la venue du Christ? Le Fils de Dieu se serait donc incarné pour répéter ce qu'avait dit Moïse! Que si la seconde révélation diffère de la première, que devient l'immutabilité de la foi révélée? C'est cette dernière hypothèse qui est la seule vraie. Les Pères de l'Église l'avouent, que dis-je? ils s'en glorifient; ils aiment à constater le progrès accompli par l'Évangile; c'est à leurs yeux la preuve de sa supériorité, et la raison pour laquelle les juifs doivent se convertir au christianisme. Chose singulière! c'est le mosaïsme qui est réellement immuable; s'il était révélé, les chrétiens devraient se faire juifs, car il ne peut y avoir qu'une seule vérité révélée. Si les juifs sont répudiés, maudits par l'Église, ce ne peut être que parce que la nouvelle révélation a abrogé l'ancienne; or l'abrogation suppose une innovation. Une loi nouvelle identique avec une première et qui abrogerait celle-ci, serait un non-sens. Aussi, les Pères de l'Église et les plus grands théologiens du moyen âge exagèrent-ils l'opposition, loin de l'atténuer. Saint Augustin, saint Jérôme, saint Thomas, tous les docteurs catholiques sont unanimes à enseigner que l'observation des préceptes de la Loi, qui

avant Jésus-Christ était une condition de salut, est devenue un péché mortel sous l'Évangile : ainsi, ce qui ouvrait le ciel sous la loi de Moïse, donne la mort éternelle sous celle du Christ! Peut-il y avoir une antinomie plus forte, et une preuve plus évidente que les deux révélations ne sont pas identiques, qu'elles sont plutôt contraires? Qu'est-ce donc que l'immutabilité de la foi révélée, même au point de vue de la doctrine catholique? Une chimère.

Il y a encore un moyen de sauver l'immutabilité de la foi, c'est de soutenir qu'à la vérité il a plû à Dieu de remplacer la loi ancienne par la loi nouvelle, mais que l'Évangile est le dernier mot de Dieu. Pourquoi a-t-il plû à Dieu d'envoyer son Fils pour révéler une loi nouvelle, alors qu'il y avait déjà une révélation? Ceci n'est pas un mystère devant lequel il faille abdiquer sa raison. Les Pères de l'Église, saint Augustin surtout, en donnent une explication, que la philosophie de l'histoire peut accepter. Dieu, disent-ils, a dû proportionner son enseignement à l'état intellectuel et moral des hommes auxquels il l'adressait; l'humânité, dans son enfance, ne pouvait pas comprendre ni pratiquer la perfection de la loi évangélique. Rien de plus vrai. Mais le même motif ne prouve-t-il pas que la révélation ne peut jamais s'arrêter, s'immobiliser? Pour croire que le christianisme soit le dernier mot de Dieu, il faut croire avec la chrétienté primitive que l'humanité est arrivée à son dernier âge, et que la consommation finale est instante. Telle était en effet la conviction des Pères de l'Église; elle explique leur croyance en la perfection de l'Évangile. Ils se sont trompés. Deux mille ans se sont écoulés depuis que le Christ a prédit, selon les évangélistes et les apôtres, que la génération à laquelle il parlait verrait la fin du monde. Cela change singulièrement la question. Nous ne pouvons plus dire avec saint Augustin que l'humanité avait atteint l'âge mûr au temps de la venue du Christ; l'antiquité représente plutôt à nos yeux l'enfance du genre humain. Il y a plus : nous ne croyons plus à la fin prochaine de toutes choses; si le monde doit périr, ce moment est si éloigné, quand on considère l'immensité des progrès qui nous restent à accomplir sur cette terre, que le moment fatal de la mort recule pour ainsi dire à mesure que nous avançons dans notre vie. De sorte qu'un jour viendra où nous mêmes nous passerons pour les

anciens ou pour les jeunes, comme on voudra l'entendre. Dès lors le fondement de la révélation immuable s'écroule.

Si à l'avénement de l'empire romain, une nouvelle révélation était nécessaire, à raison du progrès des sentiments et des idées, l'on doit dire que cette même nécessité existera un jour; l'on pourrait affirmer que déjà elle existe, en voyant les prodigieux changements qui se sont opérés dans l'état intellectuel et moral depuis deux mille ans. Nous sommes plus loin des Romains, que les Romains l'étaient des patriarches et de Moïse. Si donc la révélation de Moïse a changé, parce que les hommes n'étaient plus, lors de la venue du Christ, ce qu'ils étaient du temps de Moïse, il faut en conclure que la révélation chrétienne doit également changer. Cela est aussi évident que le mouvement des astres. Saint Augustin croyait que la terre était immobile ainsi que le ciel étoilé. Cependant la terre tournait sans qu'il s'en doutât. Il en était de même de sa foi; elle se développait aussi sous la loi du progrès, sans que le grand docteur s'aperçût de ce travail incessant, bien que lui-même y eût une large part. Saint Augustin se serait récrié, si on lui avait dit que le dogme fondamental du christianisme, la divinité du Christ, s'était formé ainsi, petit à petit, comme les arbres croissent. Néanmoins ce fait est maintenant acquis à la science : il est prouvé que ni Jésus-Christ, ni ses apôtres ne songeaient à la divinité du Fils de l'homme : il est prouvé qu'il fallut le concours de la philosophie et de la superstition pour arriver, après des siècles, à diviniser une créature. Ce qui est vrai de la divinité du Christ, est vrai de tous les dogmes.

III

La question de l'immutabilité de la foi fut vivement agitée après la réformation. On vit alors un singulier spectacle. Le grand crime que Bossuet fait au protestantisme, c'est qu'il est nouveau; car le caractère de la vraie foi est d'avoir toujours et partout été la même. C'est dire que l'immutabilité est de l'essence de la foi, que tout progrès religieux est impossible, et que tout changement est un crime. Les protestants convenaient que la foi ne pouvait pas changer; aussi ne voulaient-ils à aucun prix passer pour des novateurs. Comme cependant ils abandonnaient cer-

taines croyances de l'Église romaine, ils retorquèrent l'accusation contre les catholiques : ils soutinrent que les dogmes sur lesquels ils se séparaient de l'orthodoxie officielle étaient nouveaux, que l'Église les avait établis, qu'il y avait toujours eu dans le catholicisme un accroissement de nouveauté, au point que l'on ne pouvait pas même dire que sa doctrine fût achevée. Bossuet se récria contre cette imputation et la traita de calomnieuse : jamais, dit-il, les catholiques n'ont professé que leur foi peut être nouvelle ; une des choses qu'ils tiennent le plus certaine, c'est que leur créance est invariable (1).

Ainsi les révolutionnaires niaient qu'ils fussent des novateurs ; ils prétendaient revenir à la tradition primitive, tandis que l'Église qui se glorifiait d'être une et immuable par essence était accusée d'innover sans cesse ! Les réformateurs croyaient de bonne foi être dans la vraie tradition ; ils croyaient former la vraie Église. Leur gloire, au contraire, était de faire un pas, sans qu'ils s'en doutassent, hors du christianisme traditionnel, hors de la superstition catholique. Aujourd'hui les coupables, si coupables il y a, sont en aveu : ils ne repoussent plus le reproche que Bossuet leur adressait, ils s'en font honneur. Aux tentatives de réconciliation que l'on essaie encore au dix-neuvième siècle, les protestants répondent qu'il y a un abîme entre eux et les catholiques, que leur drapeau est celui du progrès, tandis que celui de l'Église est l'immobilité (2). Toutefois les réformateurs n'avaient pas tort d'accuser l'Église d'innovation : elle n'avait pas été immobile pendant des siècles ; elle avait formulé des dogmes nouveaux. Il est encore vrai que sa créance n'était pas achevée. Nous l'avons entendue promulguer de nos jours un nouveau dogme qui n'est qu'une nouvelle superstition, et pourquoi s'arrêterait-elle en si beau chemin ? Il y a donc changement dans les deux camps, et il n'en saurait être autrement, puisque telle est la loi de tout ce qui a vie. Seulement il y a cette différence entre la réforme et l'Église, que la première est dans la vraie voie du progrès : elle abandonne la superstition pour la raison. L'Église au contraire s'obstine dans la superstition, parce que c'est un excellent instru-

(1) *Bossuet*, Réfutation du catéchisme de Paul Ferry, t. XII, chap. IV pag. 236.
(2) Voyez mon *Étude sur la réforme* (t. VIIIe des *Études sur l'histoire de l'humanité.*)

ment de pouvoir. Il y a encore un caractère qui distingue l'Église. Tout en changeant, elle prétend qu'elle reste immuable. Au dix-septième siècle, il s'engagea sur ce point une discussion très intéressante entre Bossuet et Leibniz. Bossuet se tint ferme sur le terrain de l'immutabilité : « Toute vérité de foi, dit-il, doit avoir été révélée par Dieu. Cette révélation est consommée ; il ne peut plus y en avoir une nouvelle. Quand les conciles généraux décident quelque vérité, ils ne proposent point de nouveau dogme, ils ne font que déclarer ceux qui ont toujours été crus, en les expliquant en termes plus clairs et plus précis. Peu importe donc que l'Église publie un nouveau symbole, ou qu'elle en propose un plus ample : elle ne fait pas les vérités catholiques, elle les déclare seulement (1). » Leibniz répondit que le principe de l'immutabilité de la foi est spécieux, tant que l'on demeure dans les généralités ; mais quand on vient au fait, dit-il, il se trouve que des pays différents ont reçu des opinions différentes, et que dans les mêmes pays on est allé du blanc au noir. Le grand philosophe remarque que les docteurs catholiques ne sont pas même d'accord entre eux. En Allemagne les jésuites soutenaient que l'Église pouvait faire de nouveaux articles de foi, l'assistance du Saint-Esprit lui étant promise. D'autres, au contraire, surtout en France, tâchaient de déguiser ce sentiment, en disant que l'Église ne faisait qu'éclaircir des doctrines déjà établies. « Mais si cette prétendue déclaration contient quelque chose qui ne peut pas être tirée, par une conséquence certaine, de ce qui était déjà reçu auparavant, il faudra avouer que la décision nouvelle établit en effet un article nouveau, quoiqu'on veuille *couvrir* la chose sous le nom de déclaration (2). »

Comme le dit Leibniz, il faut sortir du domaine de la théorie, pour mieux dire, des prétentions, pour entrer dans la réalité des choses. Les réformateurs disent que la transsubstantiation est un dogme nouveau, introduit dans la nuit du moyen âge. Au dix-septième siècle, il y eut des débats sans fin sur cette controverse. Aujourd'hui la question est vidée pour tous ceux qui veulent se servir de leurs yeux pour voir ; le mot de transsubstantiation est

(1) Œuvres de *Leibniz*, t. II, pag. 279, s. (Édition de *Foucher de Careil*.)
(2) *Leibniz*, Œuvres, t. II, pag. 317. — *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. IV.

nouveau, et la chose qu'il exprime est une nouvelle superstition digne des temps où elle prit naissance. Il y a encore un dogme sur lequel Leibniz revient à plusieurs reprises dans sa correspondance avec Bossuet. Il demande comment il se fait que l'Église n'a pas encore admis l'immaculée conception de la Vierge, quoique des ordres puissants et des royaumes entiers y aient poussé le saint-siége. C'est sans doute, dit-il, dans une lettre au landgrave de Hesse, parce que cette créance était inouïe dans la primitive Église, et qu'elle est même contraire aux passages de quantité d'auteurs qui passent pour saints (1). Ce que les papes n'osèrent pas au temps de leur toute-puissance, ils l'ont osé au dix-neuvième siècle, en donnant un démenti formel à l'immutabilité de l'Église : ceux que Dieu veut perdre, il les aveugle.

Bossuet applique son principe de l'immutabilité de la foi à la canonicité des livres saints. En effet, comment parler d'une foi invariable, s'il est vrai, comme le disent les réformés, que parmi les livres déclarés aujourd'hui canoniques par l'Église, il y en a d'apocryphes? La foi reposerait donc sur un faux! Il y a plus, la canonicité est de foi : un faux peut-il devenir un article de foi? La canonicité n'a jamais varié, dit Bossuet. Erreur, répondent les protestants, et l'erreur est évidente : cela ne fait plus l'ombre d'un doute aujourd'hui. Il y a mieux. Bossuet déjà se trouvait mal à l'aise dans ce débat : il est obligé de biaiser, de transiger avec son principe. Dans sa polémique contre les protestants, il leur oppose à chaque pas cette maxime qu'il n'y a que ce qui a été cru *toujours et partout* qui soit de foi. Le *toujours et partout* faiblit singulièrement dans la question de la canonicité. Après avoir si souvent exigé la *perpétuité* et *l'unanimité*, il dit pour la canonicité, que le *doute* de *quelques-uns* ne déroge pas à la perpétuité; il avoue que la doctrine catholique, pour être constante et perpétuelle, ne laisse pas d'avoir ses *progrès;* il suffit qu'elle soit toujours reconnue, qu'elle le soit dans *le plus grand nombre*, qu'elle le soit *dans les Églises les plus éminentes*, qu'elle *gagne* et se répande d'elle-même, *jusqu'à ce qu'elle finisse par prévaloir*. Leibniz n'a-t-il pas raison de dire que ses caractères sont ceux d'un *développement successif* et non ceux d'une vérité *immuable* (2)?

(1) *Leibniz*, Lettres au landgrave de Hesse (t. I, pag. 227).
(2) *Idem*, Œuvres, t. II, pag. 284, ss.: 322, ss.

Pourquoi l'Église romaine tient-elle tant à son immutabilité? Leibniz était trop poli pour dire sa pensée sur ce point à Bossuet, mais entre amis, il ne s'en cachait point. *Question de politique*, disait-il (1). Il en va de l'immutabilité comme de l'unité : l'Église se vante de son unité, alors qu'à Rome on croit que la foi s'appuie sur l'infaillibilité du pape, tandis qu'à Paris on ne veut pas entendre parler de ce *monstre* ou de cette *chimère*. Bien que l'anarchie règne dans son sein, l'Église romaine n'en soutient pas moins haut et ferme son unité; l'unité fait sa force, et il est bon que les simples d'esprit y croient, quand même elle n'existerait point : l'empire de Rome n'est-il pas fondé sur la bêtise humaine? L'immutabilité est encore une chose précieuse pour attirer les esprits avides de certitude qui s'imaginent qu'en courbant leur raison sous le joug de l'Église, ils trouveront le repos. Ils le trouveront, à la condition de s'abêtir complétement, à condition de croire tous les jours quelque nouvelle superstition, tantôt la stupidité de la transsubstantiation, tantôt une stupidité plus énorme, l'immaculée conception. Leibniz écrit à Bossuet (1707) : « Il est clair que Rome impose aux consciences un joug nouveau et humain; obligeant les gens à croire des doctrines comme article de foi qui ne passaient nullement pour tels dans l'ancienne Église. *C'est un esclavage qui ne peut point subsister avec les lumières du temps qui vont toujours croissant.* » Le grand homme comptait sans la bêtise humaine, et sans le talent que Rome a de l'exploiter. Pour avoir une idée de l'audace des ultramontains, et de l'imbécillité de ceux qui les écoutent, il faut quitter les hautes sphères où trônent les Bossuet et les Leibniz, pour descendre dans les bas-fonds où s'agitent les petites passions et les vils intérêts. Là, la question de *politique*, comme disait le philosophe allemand, devient une question de *boutique*.

IV

Un dominicain écrivit, au dix-septième siècle, une histoire de l'Église, dans l'esprit gallican. Alexandre Natalis ne professait pas un gallicanisme exagéré; ce n'était pas un parlementaire mais un

(1) *Leibnitii*. Opera, édit. Dutens, t. VI, pag. 307, 276.

moine, et tenu comme tel à bien des ménagements. Il se garde d'attaquer la papauté, comme faisait plus d'un docteur en Sorbonne, comme faisait Bossuet lui-même; il se borne à rapporter les faits, ce qui est le devoir de l'historien. Mais il se trouve que les faits sont en contradiction avec les prétentions romaines. Les papes du moyen âge revendiquèrent le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, en prenant appui sur l'Écriture sainte. Leur puissance était donc de droit divin; pour qu'il n'y eût aucun doute sur ce point, les jésuites les déclarèrent infaillibles. Comme l'Église est immuable, il fallait, pour être conséquent, soutenir que telle avait été toujours la doctrine catholique. Cependant les faits étaient le contre-pied perpétuel des usurpations romaines. Que faire? On prit le parti de nier les faits les plus avérés, ou de les altérer. L'histoire écrite au point de vue ultramontain est une immense falsification. Cela ne suffit pas. Rome aurait voulu empêcher la publication de la vérité. Avant l'invention de l'imprimerie, l'Église brûlait les livres, et aussi les écrivains. C'était le bon temps. Hélas! il est passé. Quand la presse multiplia les exemplaires à l'infini, il ne resta que la censure. La congrégation, chargée de cette sainte besogne, ne manqua pas de prohiber la lecture, et même d'ordonner la suppression de tous les ouvrages qui compromettaient l'ambition du souverain pontife; et parfois elle réussit à détruire toute une édition d'un mauvais livre. C'est ce qu'elle essaya de faire pour l'histoire du père Alexandre. Les bonnes âmes croient que la censure ne frappe que les productions impies des libres penseurs. Nous allons voir ce que c'est que la piété des censeurs romains : leur piété, c'est l'altération de la vérité au profit de la domination cléricale.

Rome veut l'empire sur l'Église et sur l'État. Il lui faut pour cela l'autorité de la tradition. La tradition étant contraire à ses prétentions, il ne reste qu'à falsifier l'histoire. Dans les siècles primitifs, le régime de l'Église fut démocratique, puis l'aristocratie épiscopale s'empara du gouvernement; enfin la papauté concentra en ses mains le pouvoir spirituel. Voilà bien un changement, légitime même en un certain sens. Mais ces faits contrarient l'ambition des papes. Ils se disent maîtres de l'Église, de droit divin; il faut donc que saint Pierre ait été pape et qu'il ait eu le même pouvoir que Grégoire VII. Si les faits sont contraires, les faits ont tort; on

les doit effacer de l'histoire et flétrir le malhabile historien qui croit qu'il est de son devoir de dire la vérité. Cela paraît incroyable; cependant cela est. Rien de plus intéressant à cet égard que la censure de l'histoire ecclésiastique du père Alexandre.

L'écrivain gallican dit que l'autorité des évêques vient immédiatement de Dieu. Vérité à Paris, erreur à Rome; ce qui est un témoignage irrécusable en faveur de l'unité catholique. La Sorbonne condamne les écrivains ultramontains, et les censeurs romains condamnent les docteurs parisiens. O admirable unité! L'immutabilité n'est pas moins merveilleuse. Les apôtres, les Pères de l'Église des premiers siècles, saint Ignace, saint Cyprien, que dis-je? des papes même ont professé la doctrine de la Sorbonne, et ils l'ont pratiquée en traitant les évêques de *coévêques*. Sainte égalité! égalité chrétienne! disent les gallicans. Égalité, tant qu'il vous plaira, répondent les censeurs romains. Cette égalité n'est pas du goût des papes, eux seuls tiennent leur autorité immédiatement de Dieu, les évêques sont leurs subordonnés. Voilà les anciens infaillibles en désacoord avec les nouveaux; tous disent la vérité. Le blanc est la vérité, le noir est également la vérité; car la vérité est une et immuable. Quelle comédie! Et l'on prend ces comédiens au sérieux (1)!

Au quinzième siècle, le concile de Constance proclama que les papes étaient soumis aux conciles généraux, et le pape accepta ce décret. Le père Alexandre rapporte les faits. L'historien, l'histoire et les conciles ont tort dès qu'ils heurtent l'ambition romaine : « Il faut effacer, disent les censeurs pontificaux, toute la dissertation de l'écrivain gallican sur le concile de Constance comme injurieuse au saint siége (2). » C'est moins un écrivain qui est en cause que le concile lui-même, car Natalis ne fait que rapporter les décrets et les discours des Gerson, des d'Ailly. C'est donc un concile général qui est censuré. Or les conciles sont inspirés par le Saint-Esprit. C'est donc le Saint-Esprit que l'on censure, quand il lui arrive d'être gallican! Les conciles et le Saint-Esprit ne sont les bien-venus à Rome que quand ils parlent le langage ultramontain. Ces zélés catholiques ne s'aperçoivent pas qu'ils censurent

(1) *Natalis*, Historia ecclesiastica, t. III, pag. 177; t. V, pag. 860.
(2) *Idem, ibid.*, t. VIII, pag. 437; t. VI, pag. 847.

aussi le pape qui accepta les décrets de Constance. Voilà de nouveau un infaillible en contradiction avec les défenseurs de l'infaillibilité. O admirable unité! La censure romaine frappe encore toute l'Église gallicane; car les maximes décrétées à Constance étaient celles des gallicans, et elles ont toujours été professées par la faculté de théologie de Paris, ainsi que par le clergé de France. C'est ce que constate le père Alexandre. Il a tort, et les faits ont tort, il les faut effacer comme injurieux au vice-dieu de Rome (1). Admirons cette nouvelle marque de l'unité romaine et admirons aussi l'audace de la sainte congrégation!

Le pape seul est souverain, en dépit des faits, et il l'a toujours été; soit! Est-ce que donc un homme va être le maître absolu des consciences? Est-ce qu'il ne sera retenu par aucune règle? L'Écriture, c'est lui qui l'interprète et à sa guise, et son interprétation fait loi. Restent les canons. A Rome on professe que le pape est au dessus des canons, qu'il peut les changer et les abroger selon son bon plaisir. A Paris, la Sorbonne déclare cette doctrine blasphématoire et hérétique. Le père Natalis rapporte les décisions des théologiens français. « Vite, effacez-moi ces injures, » s'écrient les censeurs pontificaux de leur grosse voix. « Écoutez, répond notre humble dominicain, ce que dit un pape, saint Martin : *Nous ne pouvons pas abolir les canons ecclésiastiques dont nous sommes les gardiens et les défenseurs* (2). Respectez les paroles d'un pape, d'un saint. » « Il n'y a pas de respect qui tienne, répliquent les censeurs romains. Nous effaçons de l'histoire ce qu'a dit saint Martin. » Rien de plus simple, en effet, que d'effacer un fait! De cette manière on sauve l'unité et l'immutabilité de l'Église. Il est vrai que la suppression des faits équivaut à une altération de l'histoire, ce que les juristes appellent une falsification; mais qu'importe! N'est-il pas reçu dans l'Église de Rome que tous les moyens, y compris le faux, sont licites quand il s'agit de soutenir une sainte cause? Et y a-t-il une cause plus sainte que celle de la domination cléricale?

Hélas! ces fraudes pieuses sont à pure perte. Les censeurs romains ont beau censurer les faits, ils ont beau les effacer, les

(1) *Natalis*, Historia ecclesiastica, t. VIII, pag. 364.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. IV, pag. 288.

faits subsistent et ils contrarient singulièrement l'ambition pontificale. La base la plus solide de la puissance des papes, c'est leur infaillibilité qui les transforme en demi-dieux. Malheureusement les faits donnent à chaque instant un démenti à cette chère créance. Chose curieuse! le chef des infaillibles, le prince des apôtres, a été convaincu d'erreur par le dernier venu des disciples du Christ, mais ce dernier venu s'appelait saint Paul. Le père Alexandre raconte le conflit, et dit avec l'apôtre des Gentils et avec les écrivains ecclésiastiques, que saint Pierre était dans son tort. Saint Pierre dans l'erreur! et sur une question de foi! Quelle injure! Quelle calomnie! Effacez cette dissertation, disent les censeurs romains. « Sauf votre respect, répond l'écrivain gallican, je ne fais que répéter ce qu'ont dit des Pères de l'Église, des saints. Il y a plus, je rapporte les propres paroles de saint Paul, tirées de son *Épître aux Galates*. C'est donc un apôtre, c'est l'Écriture sainte, c'est la parole de Dieu que vous censurez (1)! » Ils se soucient bien de la parole de Dieu, les ultramontains! N'ont-ils pas un Dieu vivant dans la personne du pape, lequel distribue les bénéfices et les grâces. Cela vaut mieux qu'un apôtre et qu'un livre saint? Vive donc l'infaillibilité du faillible saint Pierre!

Un autre infaillible a dit blanc et noir sur une question de dogme. Le pape Vigile était-il infaillible quand il disait blanc? Était-il aussi infaillible quand il disait noir? L'embarras est cruel. Mais les censeurs pontificaux ont un moyen si commode de sauver l'honneur de leur idole; ce n'est pas pour rien qu'ils sont armés de ciseaux; ils coupent dans un ouvrage les feuilles qui leur déplaisent et tout est dit. « Vous prétendez, disent-ils, que le pape Vigile s'est trompé. Erreur. — C'est l'histoire qui le dit. — Bagatelle! Nous biffons l'histoire, et nous avons soin de l'enseigner ainsi mutilée aux générations futures. Et, avec la grâce de Dieu, nous seuls nous enseignerons, et alors régnera l'unité et l'immutabilité; le monde sera comme un troupeau, et nous, la sacrée congrégation, nous le pape, nous serons les pasteurs. Vive donc l'infaillibilité de Vigile (2)!

Vive encore l'infaillibilité du pape Honorius! Il est vrai, comme

(1) *Natalis*, Historia ecclesiastica, t. III, pag. 139.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. V, pag. 518.

le remarque le père Alexandre, qu'un concile général le déclara convaincu d'hérésie. Que nous fait votre concile? dit la sainte congrégation. Ne sait-on pas que les conciles *déraisonnent*, bien qu'ils se disent inspirés par le Saint-Esprit? Va pour les conciles qui déraisonnent. Mais les papes, messieurs les censeurs, déraisonnent-ils aussi? et quand cela leur arrive, leur déraison va-t-elle devenir l'expression de la vérité éternelle? Or, il y a des papes, des infaillibles, qui ont traité Honorius d'hérétique. Voilà encore une fois les infaillibles en collision. Sont-ils tous également infaillibles? Alors l'hérésie devient vérité, et la vérité hérésie. Ou est-ce que l'un des infaillibles s'est trompé? Alors adieu l'infaillibilité et l'immutabilité! Pour le coup nous plaignons les censeurs romains : ils s'agitent et se démènent dans ce terrible dilemme, comme le diable dans l'eau bénite. Leurs ciseaux ont beau tailler dans l'histoire du père Alexandre. Les actes du concile et les lettres des papes ont été imprimés, et qu'est-ce que la censure en regard des prodiges de la presse? Cette maudite imprimerie! si on pouvait la détruire; cela serait plus efficace que tous les ciseaux du monde! En attendant que ce saint vœu s'accomplisse, la sainte congrégation se console en biffant la dissertation du père dominicain (1).

Les papes sont infaillibles; comme tels, ils tiennent de la nature de Dieu. Etant vice-dieux, ils doivent participer de la toute-puissance divine. Les Grégoire et les Innocent se proclamaient fièrement les maîtres du monde, comme vicaires de celui qui était roi des rois. Cette puissance sur le temporel est-elle de l'essence de la papauté? Les ultramontains n'en font aucun doute; c'est le premier article de leur *credo*. Dès lors il faut que les papes, à partir de saint Pierre, aient eu ce même pouvoir. Il est vrai que la science nie qu'il y ait eu des papes dans les premiers siècles; mais la science est une impertinente, et elle sera damnée pour cela. Natalis n'est pas de ces impies douteurs; il vénère saint Pierre et ses successeurs comme de vrais papes, mais il dit que Grégoire VII est le premier qui ait revendiqué le pouvoir de déposer les rois; il ajoute que cette prétention est contraire à la doctrine des Pères, contraire même à la parole de Dieu. Voilà l'abomina-

(1) *Natalis*, Historia ecclesiastica, t. V, pag. 545.

tion de la désolation! Notre dominicain se retranche derrière la Sorbonne et l'Église gallicane; il n'a fait que rapporter textuellement la décision de la faculté de théologie (1). Tant pis pour les gallicans, répondent les censeurs pontificaux. Ils sont censurés, en même temps que leur organe le père Alexandre. Ce qui est vérité à Paris, est hérésie à Rome. Cela est ainsi, grâce à l'*unité* catholique. Les papes qui ont déposé des empereurs en invoquant l'Écriture sainte, se sont trompés sur la parole de Dieu, ou ils ont voulu tromper : preuve sans réplique qu'ils sont *infaillibles*. Applaudissons à l'impudence romaine!

Nous parlons d'impudence. Le mot n'est pas trop fort, il faudrait ajouter que c'est l'impudence jointe à la bêtise. En effet, les censeurs romains ne se contentent pas de censurer des opinions théologiques, sur lesquelles il y a toujours moyen d'épiloguer, ils censurent les faits, ils les biffent, ils ne veulent pas qu'ils existent. Il est certain, comme le dit le père Alexandre, qu'avant Grégoire VII aucun pape ne s'est mêlé de déposer un prince. Voilà un fait authentique. Peut-il venir à la pensée d'un homme qui a ses cinq sens de prétendre qu'un fait n'existe pas? C'est ce que font cependant les censeurs romains (2). Et ils le font à chaque pas! Pour peu qu'un fait contrarie les prétentions du vicaire de Dieu, la sacrée congrégation le censure et le biffe. Natalis dit que Henri IV ne fut pas déposé, mais seulement suspendu par le concile romain de 1076. C'est un fait. Les censeurs le rayent de l'histoire, sans doute parce que l'on en pourrait conclure que l'Église n'a pas le droit de déposer les rois. Il n'y a pas jusqu'aux infaillibles qui ne soient censurés par nos ultramontains modernes. Le père Alexandre dit que Grégoire VII, en déposant Henri IV, s'appuya sur l'autorité du concile. Ce sont les propres paroles de Grégoire. Les censeurs romains les biffent, parce que le pouvoir suprême appartient au pape seul, sans concours du concile. Voilà donc un pape, le héros de l'ultramontanisme, qui est noté par les censeurs pontificaux. Et l'historien est noté pour avoir constaté un fait! Et le fait lui-même est noté comme manquant de révérence pour l'idole qui trône au Vatican (3)!

(1) *Natalis*, Historia ecclesiastica, t. VI, pag. 695, t. VIII, pag. 33.
(2) *Idem, ibid.*, t. V, pag. 745.
(3) *Idem, ibid.*, t. VI, pag. 684, 690.

Où s'arrêtera la déraison romaine? Si les faits ont tort dès qu'ils sont en opposition avec les usurpations pontificales, il faudra supprimer toute l'histoire, à partir de la venue du Christ. Ce serait bien là l'idéal de la déraison. Eh bien, les censeurs romains vont jusque-là. La guerre du sacerdoce et de l'empire est l'événement le plus considérable du moyen âge. Conçoit-on une histoire qui regarderait cette lutte gigantesque comme non avenue, et n'en parlerait pas, comme si elle n'avait jamais eu lieu? Les censeurs notent tout ce que dit le père Alexandre de la lutte de Frédéric II et de la papauté. Qu'est-ce à dire? L'historien s'est borné à rapporter les faits; ce sont donc les faits qu'il faut effacer. En effet, c'est l'histoire qui a tort. Elle nous dit qu'une partie du clergé allemand prit parti pour l'empereur contre le pape. Quelle injure pour le saint-siége! Elle nous dit encore que les grands vassaux du royaume de France se prononcèrent pour Frédéric II, et que saint Louis lui-même ne tint aucun compte de l'excommunication et de la déposition de l'empereur. Quel outrage pour les vicaires de Dieu! Le père Alexandre se défend en vain, en disant que si injure et outrage il y a, ce n'est pas lui qui est le coupable: il dit en vain qu'il a transcrit textuellement les témoignages incontestés et incontestables des contemporains (1). Ce sont les faits mêmes qui ont tort, et le dominicain est coupable de les avoir rapportés. N'est-ce pas proclamer que, pour être un bon historien catholique il faut mentir pour la plus grande gloire de Dieu, c'est à dire pour la gloire du pape qui est Dieu?

On nous accusera de mettre une rigueur excessive dans nos appréciations. Cependant nous ne sommes pas au bout. Il y a dans l'histoire de l'Église une tache ineffaçable: ceux qui se disent les oints du Seigneur, les organes de la vérité éternelle, ont fabriqué de faux actes pour étayer leur pouvoir soi-disant divin! Une puissance divine appuyée sur des faux! Les organes de Dieu des faussaires! On peut plaider des circonstances atténuantes tant que l'on voudra, on peut invoquer l'ignorance ou cette espèce de bonne foi qui excuse les fraudes pieuses. Toujours est-il qu'il y a des faux, que ces faux ont été fabriqués par des gens d'église, et que l'Église les a exploités aussi longtemps que la bêtise humaine le

(1) *Natalis*, Historia ecclesiastica, t. VII, pag. 390.

lui a permis. S'il avait tenu à elle, les fausses décrétales, œuvres d'un faussaire, passeraient encore aujourd'hui pour l'inspiration du Saint-Esprit, et la donation de Constantin assurerait toujours aux papes l'empire du monde. Quand Natalis écrivit son histoire, le faux était reconnu même par les défenseurs de l'Église ; leur grand souci était d'en diminuer l'importance. Pourquoi donc les censeurs romains biffèrent-ils les dissertations dans lesquelles le père Alexandre résumait les travaux de la critique avec une grande modération, selon son habitude? Les inquisiteurs mirent un zèle singulier à défendre le faux. « Toute la dissertation, disent-ils, jusque dans ses moindres détails, est condamnée, flétrie (1). » Au feu donc les écrits où l'on ose dire la vérité sur les faux titres de l'Église romaine! Le faux est profitable aux prétentions de Rome ; donc, vive le faux! L'apologie du crime est plus honteuse que le crime. Voilà cependant ce que firent les censeurs romains, dans l'intérêt de la domination pontificale!

Nous n'avons relevé que les contradictions entre l'immutabilité catholique et les faits rapportés par le père Alexandre ; encore ne les avons-nous pas toutes rapportées. L'ennui et le dégoût s'emparent de l'historien, quand il a en face de lui des hommes qui, de propos délibéré, veulent détruire la vérité au profit de l'erreur et même du faux, et cela dans l'intérêt de leur domination. Ces hommes ont cependant pour mission officielle de maintenir la vérité contre les écrivains qui l'altèrent. Quel renversement du sens moral! Quelle aberration de l'esprit! Ce que nous avons dit suffit à notre but. Avec Natalis, nous sommes resté sur le terrain de l'orthodoxie catholique ; et néanmoins nous avons rencontré à chaque pas la prétendue unité et la prétendue immutabilité démenties par les faits. Que serait-ce, si nous examinions l'histoire de l'Église en critiques et en libres penseurs? Il n'y aurait plus rien que contradiction, car le principe même de l'immutabilité est une contradiction. Nous allons suivre l'Église sur un autre terrain, qui lui est tout aussi défavorable et où ce n'est plus son ambition seule qui est en cause, mais aussi l'avenir de l'humanité. L'Église se vante de son immutabilité comme d'un don divin, et ses défen-

(1) *Natalis*, Historia ecclesiastica, t. III, pag. 218 ; t. IV, pag. 323.

seurs disent qu'elle seule offre l'avantage de la certitude en matière de foi. Eh bien, nous allons voir que ce précieux don de l'immutabilité compromet la religion tout ensemble et l'existence de l'Église.

§. 3. Le dogme immuable et la vie réelle

I

Le dogme est l'expression des idées, des sentiments et des besoins de l'humanité. Que la religion soit révélée ou non, peu importe; toujours est-il que pour diriger les hommes dans la voie du salut, elle doit être en harmonie avec le degré de civilisation qu'ils ont atteint, sinon ils ne la comprendraient même pas. C'est ce que les Pères de l'Église ont reconnu. Or les idées et les sentiments changent d'un jour à l'autre; voilà encore un fait incontestable et que les Pères de l'Église ont également constaté. Quelle est la loi qui préside à ces changements? Tout le monde répond aujourd'hui : le progrès. Et déjà les saints Pères avaient expliqué par le progrès qui s'était accompli depuis Moïse, la nécessité d'une révélation nouvelle. Nous ne faisons que continuer cet ordre d'idées, en disant que, si l'humanité est progressive, il est impossible que le dogme soit immuable.

Supposons un instant qu'il existe un dogme immuable, il faudrait aussi que la vie qu'il est destiné à régir, fût immobile. Mais une vie immobile est une vie qui s'arrête, ce n'est plus la vie, c'est la mort, c'est pis que la mort, car la mort n'est que le passage d'une existence à une autre, ce serait le néant absolu; et pour le néant il ne faut pas de dogme. La religion a toujours été appelée la loi de vie : or il est de l'essence d'une société qui vit, de changer, d'avancer, de progresser. Si donc, pour continuer notre supposition, la religion se disait immuable, et si réellement elle l'était, qu'arriverait-il? Il arriverait nécessairement que la société, avançant toujours, les idées et les sentiments se modifieraient sans cesse, tandis que la religion, restant fixe et immobile, serait tous les jours plus étrangère aux hommes et finirait par se trouver en opposition complète avec leurs besoins. La conséquence fatale de cette contradiction serait que les hommes s'éloigneraient d'une religion

qui ne dirait plus rien ni à leur âme, ni à leur intelligence; la religion périrait, si elle s'obstinait dans son immutabilité, et la société serait sans religion.

Notre supposition est une malheureuse réalité : le catholicisme est cette religion immuable dont nous venons de parler. Il est bien vrai que son immutabilité n'est pas aussi absolue que ses défenseurs le prétendent. Le dogme catholique a changé et il se modifie encore; mais ces changements sont pour ainsi dire involontaires, forcés; ils ne peuvent pas être assez considérables pour que la religion romaine devienne jamais une religion progressive. Que les modifications qu'éprouve le dogme orthodoxe se fassent malgré l'Église, cela est évident, car l'Église les nie, et ceux-là mêmes qui sont novateurs ont la prétention de ne point innover. En réalité, le catholicisme est obligé d'être immuable; il n'existerait plus, s'il était progressif. Si donc il s'accomplit une révolution dans son sein, c'est en opposition avec son principe; dès lors, l'Église doit s'efforcer à la cacher, elle doit représenter le changement comme n'étant pas le changement. C'est assez dire que l'Église ne pourra jamais arborer le drapeau du progrès : elle est immuable et elle doit rester immuable. Dès lors, l'opposition que le temps crée entre une religion qui s'arrête et une société qui marche, doit nécessairement se produire et augmenter chaque jour, jusqu'à ce que la division devienne un divorce. Nous en sommes là.

Quel est le principe qui empêche le catholicisme de se modifier à mesure que la société se modifie? La révélation miraculeuse de la vérité absolue dont l'Église est l'organe et le dépositaire. La vérité absolue est une et immuable, et l'Église a un intérêt de domination à maintenir ce dogme d'une main de fer. C'est l'ambition de l'Eglise, plus encore que la révélation, qui est la cause de son immutabilité. En veut-on la preuve évidente? Le protestantisme procède aussi de la révélation, il admet aussi une parole divine, immuable par son essence; il semble l'immobiliser à jamais dans les livres saints. Toutefois le protestantisme proclame aujourd'hui la perfectibilité dans le domaine de la religion. C'est que dans le sein de la réforme la religion est redevenue ce qu'elle est en essence, un lien de l'individu avec Dieu; il n'y a pas là un corps tout-puissant qui s'interpose entre la créature et le créateur, pour imposer au fidèle une loi au nom de Dieu; dès lors la nature suit

son cours régulier, progressif. C'est un immense avantage que les sociétés protestantes ont sur les sociétés catholiques. Dans les premières il n'y a pas cet abîme entre les besoins moraux et intellectuels de l'homme et la religion, car c'est l'individu lui-même qui fait sa religion, et il la fait naturellement conforme aux besoins de son âme et de sa raison. Dans les sociétés catholiques, au contraire, l'abîme va en s'élargissant, au point que bientôt il n'y aura plus rien de commun entre le catholicisme et les hommes qu'il a la prétention de guider dans la voie du salut.

C'est un mal et un mal immense, car il entrave et compromet le développement de la religion dans les pays catholiques. Il y a lutte entre l'Église et la société. L'Église cherche à maintenir à tout prix l'empire qu'elle a jadis exercé sur les individus et sur les États. Comme elle ne le peut pas en suivant les idées et les sentiments qui se produisent par le cours des temps, elle les flétrit et les réprouve ; elle fait l'impossible pour retenir ou pour ramener les hommes sous le joug des vieilles croyances. L'ignorance a toujours été le plus solide appui d'une religion remplie de superstitions ; par suite l'Église devient l'ennemie mortelle des lumières; sous le prétexte du salut, elle s'empare des générations naissantes, et leur distribue une nourriture qui vicie l'âme et l'intelligence; elle invente au besoin des superstitions nouvelles pour forger de nouvelles chaînes à l'esprit humain. Le calcul est bon, la spéculation sur la bêtise humaine réussit, mais les victoires que l'Église remporte sont des victoires qui tuent, car l'erreur ne peut pas prévaloir sur la vérité. Malgré ses triomphes et ses feux de joie, la société lui échappe. Ici il y a un nouveau danger, le plus grand qui puisse menacer l'humanité ; c'est qu'en brisant les chaînes de l'Église, elle se trouve sans religion.

L'indifférence d'abord, puis l'incrédulité la plus absolue, telles sont les suites fatales de l'immutabilité catholique. Il est impossible que les hommes restent attachés à une religion qui, loin de donner satisfaction aux besoins les plus impérieux de l'âme, les contrarie et les condamne. Dès que l'homme arrive à avoir conscience des liens qui l'unissent à Dieu, il repousse le joug d'une Église ignorante et superstitieuse. Comme l'Église veut ressaisir la domination qui lui échappe, l'indifférence devient révolte. Malheureusement la révolte ne reste pas dans les limites légitimes du

droit; et, il faut l'avouer, pour les catholiques qui désertent l'Église, cela est presque impossible. La religion pour eux n'est que la soumission aveugle à une autorité qui se dit divine; quand ils brisent les chaînes forgées par la superstition et rivées par l'ambition, ils ressemblent à des esclaves qui rompent leurs fers. On les avait asservis au nom de la religion; devenus libres, ils croient que la liberté consiste à ne pas avoir de religion, à la mépriser. Le lien religieux ne les retenant plus, trop souvent la morale s'en va de compagnie avec la foi. Ceci est encore dû à une erreur du catholicisme. L'Église veut avoir le monopole de la morale, comme elle a le monopole de la religion : hors de son sein il n'y a pas plus de mœurs que de foi. Quand des hommes élevés dans cette funeste confusion, laissent là la religion, il y a grand danger qu'ils n'abdiquent aussi la morale. Que le lecteur sonde sa conscience, qu'il regarde autour de lui, et qu'il dise si ce danger n'est qu'une vaine crainte!

Le mal est réel et il est grave. Où est le remède? La société ne peut vivre sans croyances religieuses; il lui faut une foi comme il lui faut du pain. Si la religion du passé ne lui suffit plus, il faut qu'elle en trouve une autre dans les profondeurs de sa conscience. Quand nous parlons de la société, nous entendons les individus. Ce n'est pas à coups de lois ni de révolutions que les religions s'établissent, elles se préparent dans l'intimité de l'âme, sous l'inspiration de Dieu. C'est donc aux individus que s'adresse notre cri d'alarme. Le devoir de tout homme qui est arrivé à la conscience de sa mission sur cette terre, est de s'interroger sur les grands problèmes de la vie : si la religion dominante ne lui donne pas une solution qui le satisfasse, qu'il se forme des convictions qui répondent à ses aspirations. La première de toutes doit être de rester fidèle à la loi du devoir moral, car l'homme qui secoue l'empire du devoir devient pire qu'une brute, et ce n'est pas pour s'avilir que l'on quitte les rangs de l'Église! On n'a le droit de les quitter qu'à la condition de devenir plus moral, plus religieux que ceux qui y restent.

Puisque l'immutabilité du dogme engendre l'indifférence et l'incrédulité, il faut que la religion se transforme, si elle ne veut périr et entraîner la société dans sa ruine. Le catholicisme est-il transformable? Nous n'avons pas à examiner cette question pour

le moment. Ce n'est pas à l'Église que nous nous adressons, c'est à ceux qui sentent le besoin de croire et qui ne trouvent pas de satisfaction dans les croyances officielles. Il nous semble qu'un grand pas serait fait vers la solution de la question religieuse, une fois que la conviction serait devenue générale, que la religion est progressive aussi bien que toutes les manifestations de l'esprit humain. Or rien ne prouve mieux la nécessité du progrès religieux que de montrer à quoi a abouti le dogme romain de l'immutabilité de la foi. Il en est résulté une opposition complète entre la croyance officielle et les croyances véritables qui existent dès maintenant dans le sein de l'humanité. Ce n'est pas ici le lieu d'épuiser cet immense sujet. Nous bornerons nos remarques à cette partie de la religion où les modifications sont les plus sensibles et les plus certaines, la conception de la vie.

II

L'Évangile ne contient pas de dogme bien précis; ce qui y domine, c'est un spiritualisme excessif, le mépris de la terre, l'aspiration à une vie nouvelle, à un autre monde. On le conteste aujourd'hui, précisément parce que ce spiritualisme désordonné est en contradiction avec la vie réelle. C'est nier l'évidence; or, nier l'évidence, c'est compromettre la cause que l'on voudrait défendre. Aussi longtemps que le christianisme a régné sur les âmes, on avouait, que dis-je? on exagérait même le spiritualisme évangélique. Écoutons l'*Imitation de Jésus-Christ*, ce second évangile : « La souveraine sagesse est de tendre au royaume du ciel par le mépris du monde. Celui qui se connaît bien, se méprise. La perfection consiste à avoir pour nous un mépris sincère, à nous réjouir d'être méprisés des autres... N'ayez rien à vous, pas même votre volonté... Je n'excepte rien (c'est Jésus-Christ qui parle) et j'exige de vous un dépouillement sans réserve... Le but de la vie est de mourir complétement à soi-même. C'est seulement à ce prix que l'on peut goûter les choses de Dieu... Comment quelques saints se sont-ils élevés à un si haut degré de vertu? C'est qu'ils se sont efforcés de mourir à tous les désirs de la terre... Les plus grands saints évitaient, autant qu'il leur était possible, le commerce des hommes, et préféraient vivre en secret avec Dieu. »

Quand on oppose les témoignages de l'Évangile aux défenseurs du catholicisme, ils se tirent d'embarras en distinguant entre les préceptes et les conseils. Les maximes sur le mépris du monde, sur la pauvreté, sur la virginité, sur l'humilité, ne concernent que ceux qui aspirent à la perfection : tels sont, dans l'Église catholique, les moines; mais le commun des fidèles n'est pas tenu, dit-on, de suivre ces règles. Vain échappatoire qui, comme toujours, témoigne contre l'Évangile que l'on voudrait défendre. Nous venons d'entendre un écrivain mystique. Nous allons quitter le moyen âge et faire appel aux plus grands noms du dix-septième siècle. Bossuet, Nicole, Bourdaloue, n'étaient point des esprits spéculatifs; ils vivaient dans le monde, et ils prêchaient, ils écrivaient pour le monde. Ils nous diront si les préceptes du spiritualisme évangélique ne s'adressent qu'aux religieux.

Bossuet ne distingue pas les hommes en moines et en laïques. Il n'y a, dit-il, selon l'Écriture, que deux genres d'hommes : les uns composent le monde et les autres la société des enfants de Dieu : les uns suivent la chair, les autres sont gouvernés par l'esprit. « Les véritables enfants de Dieu doivent fuir entièrement le commerce et l'alliance du monde. C'est pourquoi le Sauveur Jésus, parlant de ses disciples, dit : *Ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde*... Ce n'est donc pas une obligation particulière aux religieux de mépriser le monde; mais *la nécessité de s'en séparer* est la plus ancienne, *la plus générale obligation de tous les enfants de Dieu* (1). » Pourquoi devons-nous mépriser le monde, c'est à dire la vie? « C'est depuis que, par son orgueil, l'homme eut mérité que Dieu le chassât du paradis. Depuis ce temps-là, race maudite et infortunée d'un misérable proscrit, nous n'avons plus à espérer de salut, si nous ne fléchissons celui que nous avons irrité contre nous. » Notre vie ne doit être qu'une longue pénitence, et la pénitence, selon l'énergique expression de Bossuet, est *un sacrifice de tout l'homme qui, se jugeant digne du dernier supplice, se détruit en quelque sorte devant Dieu* (2).

De là cette affreuse conception de la vie, que l'on trouve à chaque page des *Essais de Nicole*, le moraliste favori du dix-sep-

(1) *Bossuet*, Panégyrique de saint Sulpice. (*OEuvres*, t. VII, pag. 132, édition de Besançon.)
(2) *Idem*, Panégyrique de saint François de Paule, t. VII, pag. 248, 249.

tième siècle : « Le monde entier est un lieu de supplices, où l'on ne découvre par les yeux de la foi que des effets effroyables de la justice de Dieu, et si nous voulons nous le représenter par quelque image qui en approche, figurons-nous un lieu vaste, plein de tous les instruments de la cruauté des hommes, et rempli, d'une part, de bourreaux et, de l'autre, d'un nombre infini de criminels abandonnés à leur rage. Représentons-nous que ces bourreaux se jettent sur ces misérables, qu'ils en font périr tous les jours un grand nombre par les plus cruels supplices ; qu'il y en a seulement quelques-uns dont ils ont ordre d'épargner la vie, mais que ceux-ci mêmes, n'en étant pas assurés, ont sujet de craindre pour eux la mort qu'ils voient souffrir à tous moments à ceux qui les environnent, ne voyant rien en eux qui les en distingue. » Le tableau est réellement effroyable. Cependant Nicole n'exagère point; il ne dit pas même toute la vérité : ce champ de carnage, ces bourreaux, ces victimes, ce n'est pas une figure, c'est la réalité. Les bourreaux, ce sont les démons; les victimes, ce sont les hommes abandonnés à leurs passions : « La justice de Dieu les livre aux démons, qui les dominent, qui se jouent d'eux, qui les trompent, qui les jettent dans mille désordres, qui les affligent dans ce monde par une infinité de misères, et qui les précipitent enfin dans l'abîme pour les tourmenter éternellement (1). »

Si tel est le monde, et les chrétiens ne sauraient nier qu'il en soit ainsi, l'on conçoit que le premier devoir, le plus ardent désir des vrais disciples du Christ soit de le fuir. C'est ce que Bossuet nous dit : « Le monde entier n'est rien ; tout ce qui est mesuré par le temps va finir... Perd-on un appui quand on jette un roseau fêlé, qui, loin de nous soutenir, nous percerait la main, si nous voulions nous y appuyer? Faut-il bien du courage, pour s'enfuir d'une maison qui tombe en ruine, et qui nous écraserait dans sa chute?... Ce monde n'est pas seulement fragile et misérable, il est encore incompatible avec les vrais biens ; *il est le royaume de Satan, et les ténèbres du péché couvrent cette région de mort.* » Mais quoi ! se demande Bossuet, faut-il que tous les chrétiens fuient le monde? Écoutons sa réponse, et que ceux-là tremblent qui se disent chrétiens : « Qu'avez-vous promis dans votre baptême,

(1) *Nicole*, Essais de morale, t. I, pag. 153-155.

pour entrer, non dans la perfection d'un ordre religieux, mais dans le simple christianisme, et dans l'espérance du salut? Vous avez renoncé à Satan, à ses pompes. Remarquez quelles sont ces pompes. Satan n'en a point de distinguées de celles du siècle... Cette promesse si solennelle, qui vous a introduits dans la société des fidèles, ne sera-t-elle qu'une comédie et une dérision sacrilége? Le renoncement au monde est donc essentiel au salut de chaque chrétien... De là vient qu'en ouvrant les livres des saints Pères, je ne trouve de tous côtés, même dans les sermons faits à tout le peuple sans distinction, que des exhortations pressantes pour conduire les chrétiens en foule dans les solitudes. C'est ainsi que saint Basile fait un sermon exprès, pour inviter tous les chrétiens à la vie solitaire. Saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, saint Jérôme, saint Ambroise, l'Orient, l'Occident, retentit des louanges du désert, et de la fuite du siècle. » Bossuet faisant un retour sur son temps, s'écrie : *On a oublié qu'être chrétien, et n'être plus de ce monde, c'est essentiellement la même chose* (1).

Nicole et Bourdaloue, bien qu'appartenant à des écoles hostiles, tiennent absolument le même langage. Le moraliste de Port-Royal dit que l'homme est créé pour vivre dans une solitude éternelle avec Dieu seul (2). Le prédicateur jésuite dit que le caractère du chrétien, c'est la séparation du monde, et il en tire cette conséquence très logique, que *le vrai chrétien ne se trouve que dans l'état religieux* (3). Ainsi le monachisme est l'idéal de la vie chrétienne! Voilà où aboutit la perfection évangélique! Nous n'avons pas à prouver la fausseté de cet idéal, nous l'avons fait ailleurs (4). Mais nous demanderons si cet idéal est encore celui du dix-neuvième siècle? Et quand nous parlons du dix-neuvième siècle, nous entendons, non les incrédules, mais les croyants, les défenseurs mêmes du catholicisme. Ils sont assez aveugles pour préconiser les couvents, mais ils n'osent plus dire avec Bourdaloue que le vrai chrétien ne se trouve que dans les monastères. Cependant la doctrine de Bourdaloue est celle de tous les Pères

(1) *Bossuet*, Sermon sur les obligations de l'état religieux. (*OEuvres*, t. VI, pag. 526-531.)
(2) *Nicole*, Essais de morale, t. V, pag. 358.
(3) *Bourdaloue*, Sermons, t. IV, pag. 51; Panégyriques, t. II, pag. 183.
(4) Voyez mon *Étude sur le christianisme*.

de l'Église, comme le remarque Bossuet. Il y a donc opposition radicale entre le christianisme d'autrefois et la société chrétienne de nos jours. Et l'opposition touche à la loi de vie, au salut éternel. Si les chrétiens véritables, ou qui passent pour tels, ne croient plus qu'ils doivent fuir au désert pour faire leur salut, que devient le spiritualisme évangélique qui conduit tout droit au désert? La religion prêche que les vrais chrétiens doivent entrer dans une cellule, ou dans une solitude, et ceux qui se croient de vrais chrétiens restent dans le monde! Convenons que voilà un singulier état de choses. La religion a un idéal, et la société a un idéal tout contraire : et la religion prétend cependant guider la société dans la voie du salut! Quel chaos de contradictions! Comment veut-on que la religion fasse le salut des âmes, quand elle dit aux hommes qu'ils doivent fuir le monde pour se sauver, et que les hommes s'obstinent à rester dans le monde, convaincus qu'ils sont que telle est leur destinée?

Les défenseurs de l'Église répondent qu'elle n'a jamais soutenu que l'on ne pouvait faire son salut dans le monde. Soit. Mais voyons à quelles conditions. Est-ce que l'idéal de la religion, pour la vie du monde, est aussi celui des chrétiens qui y vivent? Le mariage est le lien et le fondement de la société. Qu'en pense la religion officielle et qu'en pense l'humanité? Saint Paul tolère le mariage, comme un remède contre la concupiscence; l'Église a beau en faire un sacrement, le mariage reste un état inférieur qui nous assimile presque aux brutes; l'idéal pour le christianisme traditionnel, ce n'est pas le mariage, c'est le célibat : « Le célibat, dit Bossuet, est montré comme une imitation de la vie des *anges* uniquement occupée de Dieu (1). » Est-ce que telle est encore aujourd'hui la croyance des chrétiens? Ils ont répudié l'idéal de saint Paul, pour obéir à la voix de la nature qui est celle de Dieu, et cette voix leur crie que l'union de l'homme et de la femme est une loi de la destinée humaine. Admirons de nouveau la touchante harmonie qui existe entre la religion et la société. La religion dit aux hommes : restez célibataires, et vous serez des anges. La société leur dit : mariez-vous pour vous perfectionner en vous complétant. Et cette religion prétend diriger la vie!

(1) *Bossuet*, Histoire universelle.

L'Église accepte le mariage; il serait plus vrai de dire qu'elle le subit. Mais passons. Que pense la doctrine chrétienne des liens de famille? L'Évangile nous apprend que le Christ n'en faisait pas grand cas, et rien de plus naturel au point de vue du spiritualisme excessif qui l'inspirait. Que peuvent être des liens nés de la chair? Voici un commentaire digne du texte : c'est l'abbé de Saint Cyran, un des esprits les plus chrétiens du dix-septième siècle, qui parle : « Tous les ordres et les devoirs du monde commencent à se perdre dès cette vie, dans l'esprit de ceux qui n'aiment que Dieu : parce que la foi qui les conduit en tout ce qu'ils font leur apprend qu'ils seront tous détruits dans le ciel, lorsque la lumière de l'amour qu'ils ont pour Dieu sera parvenue à son plus haut point et à son midi (1). » Est-ce que tels sont aussi les sentiments de la société moderne? Les hommes cherchent-ils à se détacher dès cette terre des êtres qui sont ce qu'ils ont de plus cher au monde, et quand ils les perdent, se disent-ils qu'il n'y a qu'un lien charnel de rompu? Encore une fois, les aspirations de la société sont toutes différentes. Le dogme chrétien absorbe tout ce que l'homme a d'affections dans un vague et stérile amour de Dieu. Les hommes, au contraire, croient qu'aimer leurs semblables, c'est aimer Dieu, et qu'il n'y a que cette manière de l'aimer. Loin de voir dans la mort une rupture des liens que l'amour a noués, ils espèrent qu'ils subsistent pour se renouer dans une autre vie. L'antinomie est absolue entre les sentiments de la religion et ceux de la société. Et cette religion prétend guider la société dans l'accomplissement de sa destinée!

Qu'est-ce donc que notre vie? Les chrétiens la comparent à un voyage. Reste à savoir comment ils entendent ce voyage. Écoutons encore l'abbé de Saint-Cyran : « Le voyageur ne s'attache ni à la beauté des campagnes, ni à celle des châteaux et des belles maisons, ni aux compagnies... Il n'a le cœur qu'au lieu où il va et au pays d'où il est sorti, et où il retourne pour y habiter... C'est l'image de l'homme de bien qui ne tend qu'au ciel, et ne s'attache à rien de ce qui est sur la terre, quelque beau qu'il paraisse, tandis qu'il vit dans un corps mortel, qui s'écoulant à tout moment le fait marcher plus vite vers le ciel où est son cœur et son

(1) Œuvres de *Saint-Cyran*, t. II, pag. 203.

trésor, que ne font ceux qui voyagent dans les navires sur la grande mer (1). » S'il était permis de plaisanter sur une matière aussi grave, nous dirions qu'en dépit de l'immutabilité catholique, tout change, même la façon de voyager. Au dix-neuvième siècle, on ne voyage plus, comme le dit Saint-Cyran ; on s'attache à la beauté des campagnes et on tient également à la compagnie. Notre séjour dans ce monde, si c'est un voyage, a aussi complétement changé. Les chrétiens les plus sévères ne regardent plus le monde « comme un lieu habité par les démons et maudit de Dieu. » Ils disent à la vérité « qu'ils n'ont d'autre passion que de retourner au ciel ; » mais en attendant que cet heureux moment arrive, ils s'arrangent assez bien « de l'enfer » où ils sont, et la plupart n'ont garde d'accélérer le voyage ; s'ils prennent le chemin de fer, ce n'est pas pour arriver plus tôt au ciel. Puisque l'idée de notre voyage terrestre s'est modifiée à ce point, comment l'Église nous servirait-elle de guide ? Le voyageur voudrait s'arrêter pour admirer la belle nature, et l'Église lui crierait que les vallées et les bois, les montagnes et les rochers sont la demeure des démons, que la terre si riante est un enfer. Que feraient les voyageurs de pareils conducteurs ? Ils les enverraient à tous les diables, et leur diraient d'aller rejoindre ces chers démons dont ils peuplent le monde.

On voyage beaucoup de nos jours pour fortifier ou restaurer sa santé. Qu'en pense le dogme chrétien ? Notre question seule révèle que nous sommes hors du christianisme historique. La santé ! fi donc ! Est-ce qu'un chrétien pourrait se soucier assez de cette masse de boue qu'on appelle corps, pour s'inquiéter comment elle se porte ? Il y a cependant bien des fidèles, voire même des oints du Seigneur, qui ont de ces préoccupations. Qu'ils tremblent en entendant saint Bernard proclamer et Pascal répéter que la maladie est l'état naturel du chrétien (2) ! Celui qui a la santé est donc dans un état contre nature, il faut qu'il la détruise par des mortifications, par le jeûne, par la veille ; la veille surtout, dit Saint-Cyran, est un moyen excellent d'abréger la vie, parce que rien n'entretient mieux la vigueur du corps, qu'un sommeil non inter-

(1) *Saint-Cyran*, t. II, pag. 488.
(2) Voyez le tome VIIIe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

rompu. Direz-vous que ce sont là des excès de moines ou d'esprits malades ? Saint-Cyran vous répondra en citant saint Augustin, le grand docteur de l'Église d'Occident : qu'importe, dit l'illustre Père, qu'un homme meure un peu plus tôt (1) ? Bossuet approuve ce lent suicide : « Je ne m'étonne pas, dit-il, si un saint Bernard craignait la santé parfaite dans ses religieux ; il savait où elle nous mène, si l'on ne sait châtier son corps avec l'apôtre et le réduire en servitude par les mortifications (2). » Est-ce que les chrétiens du dix-neuvième siècle, nous parlons des plus saints, ont toujours le même mépris pour le corps et ses besoins? Craignent-ils la santé ? Sont-ils d'avis que peu importe qu'un homme meure un peu plus tôt? Que sont devenues les mortifications de la chair, même dans les lieux où l'on pratique prétendûment la perfection évangélique? Toujours la même opposition entre le dogme et la société chrétienne.

Il y a une autre base de la société moderne, la propriété. Que nous enseigne l'Évangile? Que nous enseigne l'économie politique? Jésus-Christ dit à ceux qui veulent être parfaits, de vendre leurs biens et de les distribuer aux pauvres. Ceux qui jadis aspiraient à la perfection évangélique répudiaient la propriété comme un vice. C'est tout au plus s'ils admettaient la propriété commune ; les plus parfaits parmi les parfaits soutenaient que la pauvreté absolue, la mendicité, est l'idéal du chrétien ; et il se trouva des papes qui consacrèrent cette absurdité de leur autorité infaillible. La pauvreté est-elle toujours l'idéal des chrétiens au dix-neuvième siècle? Ils la comprennent si peu qu'ils osent proclamer que Jésus-Christ ne saurait être trop riche, et Jésus-Christ c'est l'Église, et l'Église ce sont les oints du Seigneur. Que diraient les saint François, les saint Dominique, s'ils entendaient un pareil blasphème? En vain nos chrétiens disent-ils que les richesses sont un bien, non par elles-mêmes, mais parce qu'on en peut et doit faire un instrument de bien ; ils ne s'aperçoivent point qu'ils parlent le langage de la philosophie et non celui de l'Évangile. Les saints qui ont prêché et pratiqué la pauvreté leur demanderont : que deviennent alors les conseils évangéliques? N'est-ce pas de la folie de se

(1) *Saint-Cyran*, t. III, pag. 733 ; t. II, pag. 138.
(2) *Bossuet*, Traité de la concupiscence, chap. v.

mettre en opposition avec les enseignements du Christ (1)? Et nous ne voyons pas ce qu'on leur peut répondre au point de vue du spiritualisme chrétien. Il y a, non plus opposition, mais un abîme entre le christianisme et l'économie politique; celle-ci nous enseigne qu'il faut augmenter les richesses; celui-là nous crie que « travailler à accroître ses biens, fût-ce par prévoyance, est une inspiration du démon (2). » Voilà où en est l'harmonie de la religion et de la société !

La société moderne est essentiellement industrielle et commerçante. Que pense la théologie chrétienne du commerce et de l'industrie? Si on la prenait au pied de la lettre, le plus simple acte de commerce deviendrait impossible, parce qu'il ne pourrait se faire sans péché. Nous avons signalé ailleurs la répugnance des pères de l'Église pour le commerce; rien de plus chrétien. Peut-il y avoir commerce ou industrie sans le désir de s'enrichir? Or ce désir est une inspiration du démon. Aussi les conditions que les théologiens exigent pour que le commerce soit licite, sont-elles si rigoureuses, qu'elles équivalent à une prohibition de tout trafic! D'abord il ne doit point se faire dans un esprit de lucre, mais uniquement pour se procurer à soi et aux siens les choses nécessaires à la vie; si le profit dépasse les besoins, il faut l'employer en œuvres de bienfaisance (3). Est-ce que tel est l'esprit des chrétiens qui se livrent au commerce? Ont-ils abdiqué tout intérêt personnel? Distribuent-ils leurs bénéfices aux pauvres? En posant ces questions singulières, nous n'entendons pas flétrir nos industriels et nos commerçants; nous condamnons la doctrine qui a la prétention de diriger les hommes dans la voie du salut et qui leur impose une loi de tout point impraticable.

On dira que nous allons chercher nos autorités dans la nuit du moyen âge, que l'Église n'a jamais réprouvé le commerce ni l'industrie. On va même plus loin; quand nous invoquons le spiritualisme évangélique, on nie que tel soit l'esprit de l'Évangile. Et ce sont des protestants qui tiennent ce langage! Qu'ils écoutent Luther, renchérissant encore sur la rigueur des théologiens

(1) *S. Bonaventura*, Apologia pauperum (t. VII, pag. 412).
(2) Ce sont les paroles du pape Grégoire le Grand. (*Moral*, XXXII, 44, t. I, pag. 1067.)
(3) *Alex. de Hales*, Summa theologica. (*Op.*, t. III, pag. 350).

catholiques. Il ne permet pas aux commerçants de vendre leurs marchandises aussi cher qu'ils le veulent, parce que cela est contraire à la charité chrétienne. Qu'en diront les économistes, même les économistes chrétiens ? Luther veut que le commerçant considère l'avantage du prochain plus que le sien. Est-ce là la maxime que l'on suit dans les foires de Leipzig et de Francfort? Ce n'était du moins pas la pratique des contemporains du réformateur; car, après avoir parcouru les diverses opérations du commerce, qu'il réprouve toutes, il s'écrie que les marchands sont les plus grands de tous les brigands (1) !

Les catholiques ont une façon très commode de discuter : ils nient tout avec une incroyable audace. Un de ces batailleurs qui mettent leur verve de halle au service de la religion, n'a pas craint de soutenir que le prêt à intérêt n'avait jamais été défendu par l'Église (2). La question est d'une haute importance; on nous permettra d'y insister, parce que le désaccord entre le dogme et les exigences de la vie réelle, y éclate à chaque pas. Notre tâche est bien facile. A de mauvaises chicanes nous opposerons les faits tels qu'ils ont été constatés par Bossuet (3). Dans l'ancienne loi, l'usure était défendue de frère à frère, c'est à dire d'Israélite à Israélite; et qu'entendait-on par usure? *Tout profit qu'on exigeait ou qu'on stipulait au delà du prêt.* Pourquoi la loi défendait-elle l'usure? Parce qu'elle a en elle-même quelque chose d'inique; les prophètes vont jusqu'à la mettre sur la même ligne que la violence et le meurtre. Il est vrai que l'usure était permise à l'égard de l'étranger; mais ce différent traitement du frère et de l'étranger était une de ces choses que Dieu avait accordées et souffertes à l'ancien peuple, à cause de la dureté des cœurs, comme le divorce; car les juifs ne comprenaient pas la fraternité du genre humain, et regardaient tous les étrangers comme immondes et dignes de haine. Si leur législateur nourrit en eux cette aversion, ce fut afin de les éloigner de l'idolâtrie des étrangers.

Les chrétiens ont toujours cru que la prohibition de l'usure entre Israélites était devenue une obligation générale sans la loi

(1) *Luther*, Bedenken von Kaufshandlung.
(2) *Veuillot*, Mélanges, t. V, pag. 359.
(3) *Bossuet*, Traité de l'usure. (*Œuvres*, t. XIII, pag. 728.)

évangélique. Tous les Pères la réprouvent. Lactance résume la doctrine chrétienne en peu de mots. Il détermine que l'*usure est tout ce qui excède ce qu'on a donné;* il fait voir que le disciple du Christ qui doit être préparé à donner du sien, ne doit point avoir de peine à ne rien exiger au delà. L'opinion des Pères latins est d'autant plus considérable que les lois romaines permettaient l'usure; il y avait donc une usure légitime; cela n'empêche pas saint Augustin de la flétrir comme le *meurtre des pauvres*, montrant par là au chrétien qu'il doit régler sa conscience sur d'autres lois que les lois civiles. Il en est de même des conciles. On a prétendu que les lois de l'Église n'interdisaient l'usure qu'aux clercs, obligés par leur état à plus de perfection. Bossuet n'a pas de peine à prouver que l'esprit des canons n'est point de défendre aux clercs l'usure, en ce sens qu'ils la permettent aux laïques; mais bien de porter une peine contre les clercs qui pratiquent une chose mauvaise de soi et défendue par la loi de Dieu. Les témoignages rapportés par Bossuet ne laissent aucun doute : qu'il nous suffise de citer les paroles du pape saint Léon qui dit en termes formels que l'usure défendue aux clercs est défendue par la loi de Dieu à tous les chrétiens, que les chrétiens ne doivent attendre d'autre profit des prêts qu'ils font que la récompense éternelle.

Cette doctrine est celle de l'Évangile. Laissons de côté les textes sur lesquels il y a toujours moyen de chicaner; l'esprit évangélique est si clair qu'il est honteux aux chrétiens de le méconnaître. L'Évangile ne tend-il pas à perfectionner la loi ancienne en tout ce qui regarde les mœurs? Et la défense de l'usure ne regarde-t-elle pas la perfection des mœurs? Si elle la regarde, si elle regarde encore la perfection de la justice, en défendant de recevoir plus qu'on ne donne, si elle regarde la fraternité qui doit être entre ceux qui sont ensemble enfants de Dieu, comment les chrétiens ne rougissent-ils pas de pratiquer l'usure, alors que les pharisiens ne se la permettaient pas à l'égard de leurs frères? Si la loi de Dieu défendait l'usure entre Israélites, parce qu'ils étaient frères, il faut dire qu'après la venue de Jésus-Christ, elle est défendue envers tous les hommes, puisque le Fils de Dieu nous a appris que tout homme est notre prochain, même le Samaritain, c'est à dire celui des étrangers qui était le plus haïssable.

La doctrine qui dit que l'usure est défendue envers tous les

hommes est donc fondée sur l'esprit de la loi nouvelle; elle s'appuie de plus sur des passages formels de l'Écriture, entendus unanimement en ce sens par les Pères et par la tradition; donc elle est de foi, d'après les règles consacrées par le concile de Trente. C'est l'avis de tous les théologiens catholiques. Il n'y a que ceux qui méprisent la tradition et les décrets de l'Église qui osent soutenir la légitimité de l'usure : c'est dire que cette opinion est une hérésie. Il ne reste qu'une objection, mais il n'appartient pas à des catholiques de la faire. On dit que la défense de l'usure est une entreprise sur le droit qu'ont les États de régler les affaires du commerce. Bossuet répond que c'est prendre l'esprit des hérétiques que de contester à l'Église le pouvoir de décider en une matière qui est prévue par la loi de Dieu.

Bossuet admire la conduite du Saint-Esprit, qui a dicté les décisions des conciles et des papes sur l'usure. Les jésuites ne devaient pas trouver la prévoyance du Saint-Esprit si admirable, puisqu'ils s'ingéniaient à chercher des moyens pour éluder la défense de l'usure. On sait les plaisanteries de Pascal sur le contrat Mohatra. Les jésuites traitent l'Esprit-Saint un peu cavalièrement, nous l'avouons. On conçoit qu'ils éludent les lois humaines, cela se fait en toute conscience, puisque cela se fait au nom de Dieu. Mais comment donner un croc-en-jambe au Saint-Esprit? Est-il permis de tromper Dieu au nom de Dieu? Toutefois il faut être juste : le vrai coupable n'est pas la Compagnie de Jésus, c'est le Saint-Esprit. Bossuet lui-même va nous le prouver. Dans l'assemblée générale du clergé de 1700, l'illustre évêque proposa de censurer les aberrations des casuistes que, dans son indignation, il traitait d'*ordures*. Parmi ces funestes erreurs, il signala la doctrine des révérends pères sur l'usure. Il ne lui fut point difficile de prouver que les décisions des conciles, des papes, de tous les pères, des facultés de théologie et, en particulier, de l'assemblée de 1655, ne laissaient aucun doute sur l'illégitimité du prêt à intérêt. Les jésuites, habitués à ruser, avaient imaginé des contrats simulés pour échapper à la défense. Ces simulations jouent un grand rôle aujourd'hui dans la doctrine et dans la pratique des couvents. Bossuet les flétrit énergiquement, il les traite de frauduleuses. Mais la conclusion, quelle est-elle? L'assemblée du clergé va-t-elle frapper de ses censures ceux qui, violant la loi de Dieu, prêtent à usure? Elle s'en

garde bien. Et la raison? « Il ne fallait point, dit Bossuet, pousser le zèle trop avant, en procédant par censures contre les contrevenants, à cause de leur grand nombre; c'était le cas de garder la règle de saint Augustin : il faut être sévère pour les péchés du petit nombre (1). »

Que d'enseignements dans ces paroles! La règle de saint Augustin est aussi immorale que la morale des casuistes. Vous péchez seul, l'Église vous punira avec rigueur. Vous avez des complices par centaines, par milliers, l'Église regardera par les doigts! Qu'on appelle cela de la politique, soit; ce n'est certes pas de la morale. Mais ce péché universel était-il réellement un péché? Il y avait, il est vrai, violation d'une loi prétendûment divine. Cette violation était si générale, qu'il n'y avait, pour ainsi dire, plus d'exception. Il n'y en avait pas même dans le sein de l'Élise. Les papes ont toujours passé, jadis du moins quand ils avaient de l'argent, pour les premiers usuriers du monde; aujourd'hui ils doivent se contenter d'emprunter à intérêt, et ils sont très heureux de trouver des prêteurs, fût-ce à un intérêt usuraire! Chose curieuse! l'Église de France, qui condamnait l'usure, faisait publiquement des emprunts à usure. Aujourd'hui une grande partie des revenus de l'Église consistent en intérêts. Admirez donc cette bonne mère et l'Esprit-Saint qui l'inspire! Elle enseigne toujours que le prêt à intérêt est un meurtre, et elle-même compte parmi les meurtriers! Elle est infaillible, quand elle interprète l'Écriture, quand elle décide des questions de morale; or elle a mille fois décidé que l'usure est défendue par la loi de Dieu, et elle est la première à la violer! L'Eglise guide la société dans la voie du salut, c'est la formule. Et cette société ne pourrait pas subsister vingt-quatre heures, si elle obéissait aux lois de l'Eglise! Voilà un étrange guide! Cette impossibilité absolue d'appliquer dans les sociétés modernes une loi qui passe pour une parole de Dieu, ne devrait-elle pas ouvrir les yeux à ceux qui croient encore à une parole de Dieu, expression immuable de la vérité éternelle? La vérité existe, mais en Dieu; les hommes ne la possèdent jamais; quand il leur arrive d'attribuer à Dieu une loi qui est en réalité de création humaine, ils ne font que mettre leurs erreurs et leurs préjugés sur le compte de la divinité.

(1) Procès-verbaux de l'assemblée de 1700. (*Bossuet*, Œuvres, t. VIII, pag. 511.)

III

Voilà ce que l'Eglise et la société pensent des besoins physiques; l'opposition entre le dogme et la vie est absolue. Cependant le corps est l'organe de l'âme; les biens de la terre, le commerce et l'industrie qui les exploitent, sont des instruments que Dieu donne à l'homme pour l'exercice et le développement de ses facultés. Si l'Eglise ne veut pas du moyen, comment atteindra-t-elle le but? Que devient, dans son spiritualisme excessif, le développement intellectuel? Et si l'intelligence souffre, la moralité ne manque-t-elle pas de fondement? L'homme peut-il remplir son devoir, quand il ne le connaît pas? La machine obéissante est-elle un être moral? Autant de questions, autant de blasphèmes, si nous en croyons les défenseurs du catholicisme. A les entendre, la science et l'art auraient toujours trouvé un protecteur dans l'Église; que dis-je? l'Église aurait été la nourricière de l'intelligence, et tout ce qu'il y a de beau et de grand dans notre civilisation, serait dû à son initiative. Mettons les faits en regard de ces superbes prétentions; les faits prouveront que c'est une de ces contre-vérités que les catholiques inventent pour le besoin de leur cause. Est-ce aveuglement? Est-ce calcul? Le lecteur décidera.

Les catholiques invoquent aujourd'hui les paroles de Jésus-Christ comme une autorité divine qui a investi l'Église du pouvoir exclusif de l'enseignement. En effet, le Christ est un docteur, mais les saints pères nous disent qu'il est docteur d'humilité; s'il a donné mission à ses apôtres de prêcher une doctrine, c'est celle-là. Nous avons les épîtres que les disciples de Jésus-Christ adressent à la chrétienté naissante; que lui prêchent-ils? Le mépris de la sagesse humaine, la folie de la croix. Que pensent les Pères de l'Église de la science tant vantée de la Grèce, de la philosophie? Les plus logiques la flétrissent comme l'œuvre du démon, ou du moins ils la répudient comme inutile, la parole de Dieu ayant remplacé ces vaines spéculations de l'homme; à quoi bon Platon après le Christ? Ceux qui sont le plus favorables à la philosophie n'y voient qu'une préparation à l'Évangile; s'ils la maintiennent, c'est comme servante de la théologie; or qu'est-ce que la philosophie, quand on

lui enlève la liberté de penser? Une dérision. Voilà le vrai christianisme. Le moyen âge était donc vraiment chrétien, quand il subordonnait tout à la théologie. Faut-il dire ce que devint la science sous ce régime? Chose remarquable! les défenseurs de l'Église lui font honneur du mouvement scientifique qui est une des gloires de notre civilisation, et ils célèbrent en même temps le moyen âge comme l'âge chrétien par excellence; et comment l'histoire appelle-t-elle ces longs siècles qui s'écoulent entre la décadence de l'antiquité et la renaissance des lettres? Des siècles de ténèbres. Et la renaissance s'inspira-t-elle du christianisme? Homère et Platon lui tinrent lieu d'Evangile; ses tendances furent antichrétiennes, au point qu'elle dépassa la réforme pour donner la main au dix-huitième siècle. Entre ces époques également fatales à l'Eglise, il y a un siècle que les catholiques aiment à revendiquer pour la religion, c'est celui de Louis XIV, âge littéraire qui n'a pas encore été égalé et âge profondément religieux. Nous avons déjà relevé ce qu'il y a d'illusions et d'erreurs dans l'appréciation que les partisans du passé font du dix-septième siècle. Ecoutons les plus grands génies de ce temps : Bossuet, Nicole, Saint-Cyran nous diront ce qu'il faut penser de l'alliance entre la philosophie et le christianisme.

Saint-Cyran met la science sur la même ligne que les richesses et les biens de la terre; c'est tout dire pour un chrétien. Voici le commentaire de Nicole : « Ce n'est pas un désir moins charnel de désirer la gloire et la réputation et les *talents d'esprit* qui servent à y arriver, que de désirer les *plaisirs du corps*, parce que ces objets ne sont pas plus notre véritable bien. Dieu ne souffre pas plus que nous partagions notre cœur entre lui et la réputation, que si nous le partagions entre lui et les plaisirs du corps (1). » Qu'en pensent les hommes de science? seront-ils bien flattés de voir la passion du savoir assimilée à la gourmandise? leurs longues veilles et leur rude labeur comparés aux soupers, aux fêtes et aux bals? Est-ce en ravalant l'amour de la science, jusqu'à en faire un grossier plaisir, que l'Église favorise le développement scientifique? Nous n'avons pas encore le dernier mot des penseurs chrétiens. Si la science ressemble aux biens de la terre,

(1) *Saint-Cyran*, Lettres chrétiennes, t. I, pag. 253. — *Nicole*, Essais de morale, t. XII, pag. 65.

ne faut-il pas dire que c'est le démon qui l'inspire et qui y règne? « Je ne sais, dit Saint-Cyran, quelle *malignité* secrète il y a en *tous* les livres, mais je ne vois guère d'homme qui en profite, et qui ne devienne plus vain et plus enflé en les lisant. » Nicole nous explique la source de cette *malignité* : « La plupart des discours des hommes ont le démon pour principe, n'étant que des effusions de l'erreur et de l'orgueil et des autres passions que le démon leur a inspirées. Ils sont donc naturellement empoisonnés. M. de Saint-Cyran ne lisait jamais les livres des hérétiques, sans avoir fait les exorcismes de l'Église, parce qu'il disait qu'ils avaient été faits par l'esprit du diable. Mais tous les livres des païens ne viennent-ils pas de la même source, et ceux mêmes de la plupart des gens qui écrivent dans le christianisme? *Le diable est le plus grand auteur et le plus grand écrivain du monde, aussi bien que le plus grand parleur, puisqu'il a part à la plupart des écrits et des paroles des hommes* (1). » Nous y voilà! Vous lisez Platon, vous croyez lire un sublime philosophe, du tout, c'est une œuvre du diable. Homère vous enchante, Virgile vous séduit; séducteurs, en effet, car ce sont des suppôts de Satan. Est-ce là le cours de littérature que l'on fait dans les séminaires? Il brille au moins par une grande simplicité. Est-ce aussi là ce que pense l'humanité moderne? Est-ce même là ce que pensent les chrétiens et parmi eux les oints du Seigneur? Quand, il y a quelques années, un honnête abbé dénonça la littérature ancienne comme le *ver rongeur* de notre société, ne vit-on pas des évêques prendre fait et cause pour Homère et Virgile? Les sentiments vraiment chrétiens sont devenus si étrangers à ceux qui se croient chrétiens et même aux princes de l'Église, qu'ils ne les comprennent plus.

Ce que vous représentez comme des sentiments chrétiens, dira-t-on, ne sont que des exagérations de sectaires : le christianisme n'est pas le jansénisme. Nous pourrions répondre, et nous l'avons prouvé ailleurs (2), que les jansénistes furent les derniers chrétiens, les vrais disciples de saint Paul. Mais laissons-les de côté, et écoutons un homme que l'on a appelé le dernier Père de l'Église. Que pense Bossuet de la science? « Trois

(1) *Saint-Cyran*, t. II, pag. 480. — *Nicole*, t. XII, pag. 243.
(2) Voyez le tome IXe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.

sortes d'hommes, dit saint Bernard, recherchent la science désordonnément. Il y en a qui veulent savoir, mais seulement pour savoir : c'est une mauvaise curiosité. Il y en a qui veulent savoir, mais qui se proposent pour but de leurs grandes et vastes connaissances, de se faire connaître eux-mêmes et de se rendre célèbres : c'est une vanité dangereuse. Enfin il y en a qui veulent savoir, mais qui ne désirent avoir de science que pour en faire trafic et pour amasser des richesses : c'est une honteuse avarice. Tous trois corrompent la science et sont corrompus par la science. La science étant regardée en ces trois manières, qu'est-ce autre chose qu'une très mauvaise occupation qui travaille les enfants des hommes, comme dit l'Ecclésiaste? »

Sous une forme plus modérée, la pensée de Bossuet est la même que celle de Nicole. Cette *vaine curiosité*, cette *vanité*, cette *cupidité*, qu'est-ce sinon l'inspiration du démon? Or la science a-t-elle d'autres mobiles que ceux-là? On flétrit comme une coupable curiosité l'amour de la science pour la science. Quel sera donc le mobile de celui qui consacre sa vie entière au travail intellectuel? On lui défend encore l'ambition, on lui défend la rétribution de ses peines. Que lui restera-t-il? Il lui restera la science comme servante de la religion, comme préparation au catéchisme ou comme commentaire. Encore le moins que l'on en prendra, sera le mieux. La foi et l'humilité, voilà la science du chrétien : *Il en faut savoir autant qu'il est nécessaire pour bien prier, et s'humilier véritablement* (1). Tel est le dernier mot du christianisme sur la science. Est-ce aussi le dernier mot de l'humanité? L'Église et la science ont divorcé depuis longtemps. Pour mieux dire, il n'y a jamais eu d'union, car la science c'est la libre pensée, et la libre pensée est l'ennemi mortel de l'Église. Cependant la science est le pain de vie aussi bien que la religion; si la religion ne donne pas satisfaction à ce besoin impérieux de notre nature, si au contraire, elle l'entrave, la religion abdique. Le christianisme traditionnel en est là.

Bossuet, dans son traité *de la concupiscence*, raille amèrement les poètes : ce ne sont pas les vains rimailleurs auxquels s'adresse

(1) *Bossuet*, Panégyrique de sainte Catherine (t. VII, pag. 408); Traité de la concupiscence, t. IV, chap. VIII, pag. 545.

sa critique, mais bien ceux que l'humanité reconnaissante révère comme des chantres divins. Il se plaît à rapporter les invectives de Platon contre Homère : « On trouvera dans ce philosophe un recueil de vers pour et contre la vérité et la vertu : le poète ne paraît pas se soucier de ce qu'on suivra; et pourvu qu'il arrache à son lecteur le témoignage que son oreille a été agréablement flattée, il croit avoir satisfait aux règles de son art. » Bossuet ajoute une critique tout aussi injuste de Virgile : « On y voit le vrai et le faux également étalés. Il est aussi bon épicurien dans une de ses églogues que bon platonicien dans son poème héroïque. Il a contenté l'oreille ; il a étalé le beau tour de son esprit, le beau son de ses vers, et la vivacité de ses expressions : c'est assez à la poésie; il ne croit pas que la vérité lui soit nécessaire (1). » Dira-t-on que Bossuet ne condamne que les poètes païens? Mais si Virgile est flétri, qui trouvera grâce aux yeux du christianisme? Aussi le sévère évêque ajoute-t-il que les poètes chrétiens prennent le même esprit : « La religion n'entre non plus dans le dessein et dans la composition de leurs ouvrages que dans ceux des païens. Est-ce là la pensée de l'humanité moderne? la pensée même des chrétiens? Quand l'Eglise, qui seule a mission d'enseigner, veut enseigner l'art du beau et en développer le goût, n'est-elle pas obligée de recourir à Homère et à Virgile? Ecartez les poètes qui ne sont pas chrétiens, dans le sens de Bossuet, que restera-t-il? Des paraphrases du catéchisme!

Parmi les productions de la poésie, c'est la plus haute et la plus difficile, le théâtre, qui a toujours excité de préférence les colères de l'Eglise. Cela est de tradition depuis les saints pères. Nous ne prendrons pas parti pour l'impureté des spectacles romains, ni pour les imitateurs qu'elle trouve au dix-neuvième siècle. Mais Eschyle et Sophocle, Térence et Sénèque, Corneille et Racine, Shakespeare et Schiller doivent-ils être confondus avec ces ignobles exhibitions? Bossuet flétrit non les abus, mais le théâtre même. « Saint Jean crie à tous les fidèles et à tous les âges : *N'aimez point le monde ni tout ce qui est dans le monde, car tout y est ou concupiscence de la chair ou orgueil de la vie.* Dans ces paroles, et le monde et le théâtre qui en est l'image, sont également

(1) *Bossuet*, De la concupiscence, t. IV, chap. XVIII, pag. 561, 562.

réprouvés. C'est le monde, avec tous ses charmes et toutes ses pompes, qu'on représente dans les comédies. Ainsi, comme dans le monde, tout y est sensualité, curiosité, ostentation, orgueil; et on y fait aimer toutes ces choses, puisqu'on ne songe qu'à y faire trouver du plaisir. » Le langage de Bossuet est aussi étroit que celui de Tertullien : « Parmi ces commotions, où consiste tout le plaisir de la comédie, qui peut élever son cœur à Dieu? Qui ose dire qu'il est là pour l'amour de lui et pour lui plaire? Qui ne craint pas dans ces folles douleurs, d'étouffer en soi l'esprit de prière et d'interrompre cet exercice qui, selon la parole de Jésus-Christ, doit être perpétuel dans un chrétien (1)? » On le voit, ce n'est pas le scandale que Bossuet condamne, le théâtre est toujours un scandale, par cela seul qu'il est l'expression de la vie, et que la vie, pour les vrais chrétiens, n'est que concupiscence de la chair et orgueil. Quelle étroite conception! C'est en définitive la nature, telle que Dieu l'a créée, qui est maudite. Que ceux qui réprouvent la vie la désertent, rien de mieux, mais qu'ils ne prétendent pas diriger la société dans la voie de son perfectionnement!

III

Nous ne sommes pas au bout du spiritualisme chrétien et de l'irremédiable opposition qui existe entre la perfection évangélique et les exigences les plus légitimes de la société. La société a-t-elle le droit de se défendre? Il faut dire que c'est plus qu'un droit, que c'est un devoir. En effet, l'homme ne peut remplir sa destinée que dans l'état social. Et comment la société se conserve-t-elle? Par la justice et par les armes. Eh bien, si les chrétiens prenaient le spiritualisme évangélique au sérieux, ils devraient renoncer et aux armes et à la justice. La prétendue perfection de l'Évangile méconnaît complétement l'idée du droit. Nous l'avons prouvé ailleurs pour les temps primitifs, les plus beaux du christianisme. Il est si vrai que ce spiritualisme désordonné est l'essence de la religion traditionnelle, que l'expérience des siècles ne l'a point

(1) *Bossuet*, Lettre 181 (t. XVII, pag. 285); Réflexions sur la comédie (*ibid.*, pag. 306). — Voyez le passage de Tertullien, dans le tome IV[e] de mes *Etudes*.

corrigé. Le langage des docteurs scolastiques est toujours celui des saints du désert. Ils se demandent s'il est licite de plaider pour répéter ce qui nous appartient? La question seule est caractéristique. La réponse ne l'est pas moins. « Les faibles le peuvent, les parfaits ne le peuvent point; ne pas répéter est un conseil pour les uns, un précepte pour les autres (1). » Qu'est-ce à dire? La perfection n'est-elle pas notre idéal? Notre devoir n'est-il pas de devenir parfaits? L'idéal chrétien est donc qu'il n'y ait pas de justice.

Le moyen âge passa; la réforme, inconséquente par essence, fit du spiritualisme évangélique, non plus un conseil, mais un précepte s'adressant à tous les disciples du Christ. Ainsi la société sera sans justice! Les réformés revinrent de ces exagérations, mais en désertant le christianisme traditionnel. Aux catholiques cela n'est point permis. Aussi s'obstinent-ils dans leur spiritualisme insensé. Nous allons entendre un des esprits les plus modérés; saint François de Sales a déjà ses accommodements avec l'esprit du siècle, mais sur ce qu'il appelle les *conseils évangéliques*, il est intraitable. « Jésus-Christ était le Seigneur du monde; et plaida-t-il jamais *pour avoir seulement où récliner sa tête?* On lui fit mille torts; quel procès eut-il jamais? Jamais, en vérité, ainsi non pas même il voulut citer les traîtres qui le crucifièrent devant le tribunal de la justice de Dieu; au contraire, il invoqua sur eux l'autorité de la miséricorde... Je ne suis nullement superstitieux, et ne blâme point ceux qui plaident; *mais je dis, j'exclame, j'écris, et s'il était besoin, j'écrirais avec mon propre sang*, que quiconque veut être parfait et tout à fait enfant de Jésus-Christ crucifié, il doit pratiquer cette doctrine de Notre Seigneur. Que le monde périsse, que la prudence de la chair se tire les cheveux de dépit si elle veut; et que tous les sages du siècle inventent tant de divisions, prétextes, excuses qu'ils voudront, mais cette parole doit être préférée à toute prudence : *Qui te veut ôter ta tunique en jugement, donne-lui encore ton manteau.* »

François de Sales a mille fois raison, mais est-il vrai que ses paroles n'impliquent qu'un conseil, comme disent les catholiques? Les textes mêmes qu'ils invoquent témoignent contre eux. Notre évêque poursuit : « Saint Paul écrit aux Corinthiens : *Certes, déjà*

(1) *Alexandre de Hales*, Summa theologica. (*Op.*, t. III, pag. 437.)

totalement et sans doute, il y a faute et coulpe en vous, de quoi vous avez des procès ensemble. L'apôtre ajoute : *Pourquoi n'endurez-vous pas plutôt qu'on vous défraude?* Notez qu'il parle à tous les Corinthiens (1). » C'est François de Sales qui fait cette remarque; elle détruit tout ce qu'il dit sur la portée des maximes évangéliques. Est-ce que *tous* les Corinthiens aspiraient à la perfection? Cependant saint Paul fait un crime à *tous* les Corinthiens d'avoir des procès. Les maximes évangéliques s'adressent donc à *tous* les chrétiens, et *tous* doivent les suivre. Et si *tous* les chrétiens les suivaient, que deviendrait la justice? On n'en n'aurait pas besoin, dira-t-on? Si nous étions au septième ciel, non ; mais nous sommes sur la terre, nous sommes des êtres imparfaits, bien qu'aspirant à la perfection ; dès lors, la justice est une nécessité de notre nature. La religion, qui détruit l'idée du droit, n'est point faite pour la société, elle n'est bonne que pour des moines; encore une expérience séculaire nous a-t-elle appris que ces prétendus parfaits ne la pratiquaient pas, par l'excellente raison qu'elle est impraticable. Quel magnifique idéal que celui qui ne tient aucun compte de notre nature!

Il y a une autre espèce de justice en ce monde, qui est tout aussi nécessaire et tout aussi contraire aux enseignements de l'Évangile. Nous avons dit bien des fois que, si l'on prend la doctrine prêchée par Jésus-Christ au sérieux, il faut réprouver la guerre même la plus juste, même la guerre défensive (2). Au dix-septième siècle, l'on agita une question qui touche à celle-ci. Les guerres, Dieu merci, ne nous ont pas manqué depuis la venue du *prince de la paix;* l'Église, son épouse, y excitait au besoin. Comment des chrétiens sincères s'y comporteront-ils, se demanda un philosophe, chrétien en apparence, au fond libre penseur? Bayle dit que les principes de l'Évangile énervent le courage, qu'ils inspirent de l'horreur pour le sang et pour toutes les violences de la guerre. On lui répondit qu'il n'y avait pas de nations plus belliqueuses que celles qui professent le christianisme. C'est un argument favori des défenseurs de l'Église; ils font honneur à la religion chrétienne de tous les bienfaits de notre civili-

(1) Lettres de *Saint François de Sales*, t. VI, pag. 149-151.
(2) Voyez le tome IXe de mes *Etudes sur l'histoire de l'humanité.*

sation, sans s'enquérir si cette civilisation ne se serait pas développée malgré la religion par des influences de race et de doctrine qui lui sont étrangères ou hostiles. Écoutons la critique accablante de Bayle :

« Pitoyable réponse, parce qu'elle ne sert qu'à montrer que les chrétiens ne vivent pas selon leurs principes; au lieu que, pour bien répondre, il faudrait dire, qu'en suivant l'esprit de leurs principes, les chrétiens doivent être de très bons soldats. Or qu'entend-on par un homme courageux? Un homme qui est fort délicat sur le point d'honneur, qui ne peut souffrir la moindre injure, qui se venge avec éclat de la moindre offense qu'on lui ait faite, qui aime la guerre, qui va chercher les occasions les plus périlleuses pour tremper ses mains dans le sang des ennemis, qui a de l'ambition et qui veut s'élever par dessus les autres. Il faudrait avoir perdu le sens pour dire que les conseils et les préceptes de Jésus-Christ inspirent cet esprit-là; car il est de notoriété à tous ceux qui savent les premiers éléments de la religion chrétienne, qu'elle ne nous recommande rien tant que de souffrir les injures, que d'être humbles, que d'aimer notre prochain, que de chercher la paix, que de rendre le bien pour le mal, que de nous abstenir de tout ce qui sent la violence. Je défie tous les hommes du monde, pour si experts qu'ils puissent être en l'art militaire, de faire jamais de bons soldats d'une armée où il n'y aurait que des chrétiens résolus de suivre ponctuellement ces maximes. Il est donc vrai que l'esprit de notre sainte religion ne nous rend point belliqueux. Cependant il n'y a point sur la terre de nations plus belliqueuses que celles qui font profession du christianisme. » L'opposition entre le dogme et la vie est encore une fois radicale. Quelle conclusion le malicieux penseur en tire-t-il? « Je trouve ici, dit-il, une raison très-convaincante pour prouver que l'on ne suit pas dans le monde les principes de sa religion, puisque je fais voir que les chrétiens emploient tout leur esprit et toutes leurs passions à se perfectionner dans l'art de la guerre, sans que la connaissance de l'Évangile traverse le moins du monde ce cruel dessein (1). »

Bayle triomphe des impossibilités du dogme chrétien; il revient

(1) *Bayle*, Pensées diverses à l'occasion de la comète, § 141. (*OEuvres*, t. III, pag. 90.)

sans cesse sur ce sujet, et chaque fois son ironie est plus amère : « Comme les sociétés ne se peuvent maintenir si elles n'ont la force de résister aux armes des étrangers, il naît cette seconde question : *Une société toute composée de vrais chrétiens, et entourée d'autres peuples ou infidèles, ou chrétiens à la mondaine tels que sont depuis longtemps les nations où le christianisme domine, serait-elle propre à se maintenir?* » Bayle répond, l'Évangile à la main : « Les vrais chrétiens, ce me semble, se considéreraient sur la terre comme des voyageurs et des pèlerins, qui tendent au ciel leur véritable patrie. Ils regarderaient le monde comme un lieu de bannissement, ils en détacheraient leur cœur, et ils lutteraient sans fin et sans cesse avec leur propre nature, pour s'empêcher de prendre goût à la vie périssable, toujours attentifs à mortifier la chair et ses convoitises, à réprimer l'amour des richesses et des dignités, et à dompter cet orgueil qui rend si peu supportables les injures... Une nation toute composée de pareilles gens serait bientôt subjuguée. » Il y a mieux, elle ne se défendrait même pas, quoi qu'en dise Montesquieu, qui met son esprit politique dans le christianisme où il n'a que faire. Comment donc les nations chrétiennes se conservent-elles? « Elles laissent les maximes du christianisme pour thème aux prédicateurs, et elles suivent les lois de la nature qui permettent de rendre coup pour coup. »

S'il en est ainsi, à quoi bon le christianisme? Bayle n'ose pas répondre directement à cette question : « J'ai connu un homme docte, dit-il, qui s'imaginait que Jésus-Christ n'a point proposé sa religion comme une chose qui pût convenir à toutes sortes de personnes, mais seulement à un petit nombre de sages... Cet homme voulait me persuader que l'Évangile n'était destiné qu'à des *ascètes*, qu'à des personnes d'élite capables de se détacher de la terre et de s'aller consacrer à la solitude dans les déserts les plus affreux. » « Je répondis à ce savant, dit Bayle, que son erreur était visible, puisqu'il est manifeste par la lecture des évangélistes et des apôtres, que la loi de Jésus-Christ est proposée à toutes sortes de gens, de quelque condition qu'ils soient, non pas comme un parti qu'on soit libre de choisir, mais comme le moyen unique d'éviter la damnation éternelle. » Nous voilà dans un cercle aussi terrible et aussi inextricable que les cercles de l'enfer imaginés par le Dante. Comment nous sauver avec une religion qui prescrit

comme uniques moyens de salut des pratiques qui sont impraticables? Ici l'ironie de Bayle devient insultante : il propose à son savant ami les expédients auxquels les théologiens avaient recours : « La Providence a permis que les docteurs trouvassent dans l'Évangile une distinction admirable entre les conseils et les préceptes, et que ceux qui n'y reconnaissent que des préceptes, ne fussent pas plus ardents sur l'exécution que ceux qui admettent des conseils. La Providence a permis outre cela que les docteurs distinguassent dans l'Évangile ce qui ne contient que des règles de morale entre particuliers, d'avec ce qui fait des lois pour les sociétés, et qu'ils enseignassent que l'Évangile doit être tellement interprété, que le droit naturel que nous avons tous de nous défendre contre ceux qui nous attaquent, ne reçoive aucune atteinte, non plus que le droit qui est naturel aux sociétés de faire la guerre pour leur conservation. » Que dit le docte ami de Bayle de ces merveilleuses distinctions qui remplacent l'Évangile par la loi de la nature? « Nous nous séparâmes, sans qu'il témoignât être satisfait des expédients dont je lui avais parlé (1). » Il n'y avait pas de quoi! En définitive, le christianisme est déserté, et la nature, qu'il voulait anéantir, l'emporte. A quoi bon donc le christianisme? C'est un thème aux prédicateurs, dit Bayle. Ajoutons, et un instrument de domination pour l'Église.

IV

Nous vivons dans un siècle politique par exellence, et en dépit de la réaction, l'esprit de 89 souffle toujours; il gagne, même là où on veut l'étouffer, une puissance croissante : c'est la liberté qui fait notre vie. Que pense l'Église de la liberté? Ici nous allons être confondus. Oserons-nous dire que l'Église n'aime pas la liberté, alors qu'elle crie liberté sur les toits? Elle l'adore, si nous en croyons ses défenseurs, elle en fait ses délices. Ce n'est pas assez dire. Ce que nous avons de liberté, nous le devons à l'Église. C'est elle qui a aboli l'esclavage, ce crime du monde ancien justifié par un philosophe. En veut-on la preuve? D'abord Jésus-Christ ne dit

(1) *Bayle*, Continuation des pensées diverses, § 125. (*Œuvres*, t. III, pag. 360-362.)

pas un mot de la servitude, ce qui prouve sans réplique qu'il n'en voulait pas. Puis nous avons les célèbres paroles de saint Paul, qui témoignent combien le christianisme est hostile à l'esclavage : l'apôtre ne dit-il pas aux esclaves qu'ils ne doivent pas désirer la liberté, et que, quand on voudrait la leur donner, ils devraient préférer la servitude? Voilà qui ferme la bouche aux adversaires de l'Église. Ils soutiennent, à la vérité, que c'est la transformation de l'esclavage en servage qui a conduit à l'affranchissement des classes serviles, et que cette révolution est due à l'influence des mœurs germaniques. Sottise ou calomnie de libres penseurs! Ignorent-ils, ces hommes si savants, que c'est l'Église qui possédait le plus de serfs? Preuve qu'elle déteste le servage. Ignorent-ils qu'elle a maintenu le servage jusqu'à la veille de 89? Preuve qu'elle aime la liberté par dessus toutes choses. Veut-on un dernier témoignage de la passion que l'Église a pour la liberté? Après la révolution du seizième siècle, les réformés, frappés d'aveuglement, comme il convient à des hérétiques, osèrent soutenir que la servitude est contraire à la nature : ils ne s'apercevaient pas que par cela même elle était chrétienne. C'est ce que le dernier Père de l'Église, l'illustre Bossuet se chargea de leur démontrer, et sa démonstration est invincible, car elle est fondée sur l'Écriture. La parole de Dieu pourrait-elle consacrer l'esclavage, s'il était contraire à la nature (1)? Donc l'abolition de la servitude est un bienfait du christianisme. C'est ce qu'il fallait prouver.

L'amour du christianisme pour la liberté politique n'est pas moins évident. Montesquieu prétend que les origines de nos institutions se trouvent dans les forêts de la Germanie. Il n'y entend rien. La première garantie constitutionnelle n'est-elle pas que le pouvoir de la royauté est limité? Eh bien, que l'on ouvre les Pères de l'Église. Tous enseignent que les rois peuvent faire tout ce qu'ils veulent et que Dieu seul est leur juge. Qui ignore d'ailleurs que notre régime représentatif a ses racines en Angleterre? Et faut-il apprendre aux incrédules la part glorieuse que l'Église a eue dans l'établissement de la grande charte? Rome lança toutes ses foudres contre les barons qui l'imposèrent à leur roi, et elle prit sous sa protection son cher fils en Jésus-Christ, Jean Sans-

(1) Voyez mon *Étude sur la Révolution*.

Terre, du moment où celui-ci eut mis sa couronne aux pieds du pape. Objectera-t-on que le moyen âge où l'Église a dominé n'était pas précisément une époque de liberté? Ce sont les libres penseurs qui le disent. Ils oublient que l'Église était libre au point que le souverain pontife déposait les rois, et quand l'Église est libre, que reste-t-il à désirer en fait de liberté? La liberté religieuse par hasard! L'Église l'adore autant que la liberté politique : preuve les croisades contre les hérétiques et les bûchers de l'inquisition. Mais laissons-là le moyen âge et ses vieilleries. C'est dans l'époque moderne que l'esprit de liberté de l'Église brille avec l'éclat que le soleil a parmi les astres. Les réformés, ces malheureux sectaires, imaginèrent je ne sais quel contrat social qui assure la souveraineté aux nations. Bossuet n'eut pas de peine à prouver que cette souveraineté est une folie : l'Église admet, il est vrai, une volonté du peuple, mais elle enseigne que cette volonté est renfermée dans celle du prince (1), ce qui nous conduit à l'admirable régime dont Rome jouissait sous ses empereurs. Inutile de rappeler les preuves que l'Église a données de son amour de la liberté pendant la révolution : les souvenirs de la Vendée sont encore présents à la mémoire de tous. D'ailleurs nous avons les bulles des papes qui après les révolutions de 1830 et de 1848 flétrirent comme une chose abominable toutes les libertés inscrites sur les chiffons de papier qu'on appelle constitutions. En revanche l'Église réclame à cor et à cri sa liberté. Notre conclusion est que c'est à l'Église que la société doit sa liberté politique : c'est ce qu'il fallait démontrer.

L'Église a encore pour adversaires une certaine engeance qui s'appelle légistels, lesques prétendent que le catholicisme est inalliable avec l'indépendance des nations et avec la souveraineté de l'État. Nous leur opposerons les bulles et les actes des papes, organes infaillibles de la vérité absolue. Au moyen âge, ce bon vieux temps que l'on parviendra à ressusciter, les souverains pontifes déposèrent des rois et des empereurs : ils le firent en s'appuyant sur la parole de Dieu, ce qui donne à leurs bulles un caractère d'infaillibilité. Il faut donc croire, sous peine de damnation éternelle, que les vicaires de Dieu sont les maîtres du

(1) *Bossuet*, Politique tirée de l'Écriture sainte, livre v, art. 4. (*Œuvres*, t. IX, pag. 828.)

monde, que les rois leur sont soumis ainsi que les peuples. Peut-on douter, après cela, que le catholicisme reconnaisse l'indépendance des nations? Quant à la souveraineté, ce n'est pas sérieusement que l'on accuse l'Église de l'anéantir. En effet, les canonistes ne disent-ils pas d'une voix unanime que l'Église seule est souveraine? que l'État laïque procède de l'Église? N'est-ce pas un axiome que l'Église est un État dans l'État, et au dessus de l'État? L'on ose dire que l'Église porte atteinte à la souveraineté laïque, tandis que tous les catholiques professent que l'Église existe sans l'intervention de la loi et au besoin malgré elle? Comment peut-on supposer à l'Église l'intention de se mettre au dessus de l'État, alors qu'elle proclame que l'État est soumis à ses lois, et qu'elle n'est pas soumise à celles de l'État? Il n'y a que des athées qui puissent s'effaroucher, quand l'Église enseigne et pratique les saintes maximes de ses papes, selon lesquelles elle peut fonder tels ordres monastiques qu'il lui convient, sans que l'État ait rien à y voir. Il faut être un légiste, c'est à dire un hérétique fieffé, pour soutenir que c'est briser la souveraineté que de vouloir, comme le veut l'Église, soustraire le clergé à la juridiction commune, et affranchir les biens ecclésiatiques des charges qui pèsent sur la propriété. Enfin jeter les hauts cris contre les dîmes et contre le droit d'asile, atteste une profonde perversité, car c'est méconnaître l'origine divine des droits réclamés par l'Église : or qui nie que l'Église tient ses droits de Dieu, le diable le tient déjà par ses griffes. Donc l'Église laisse l'indépendance et la souveraineté de l'État intactes. C'est ce qu'il fallait prouver.

Chose remarquable! C'est seulement sur la question de souveraineté qu'il y a lutte entre l'Église et la société civile. Quant à l'opposition flagrante qui existe entre la perfection évangélique et les sentiments de la société, l'Église ne s'en soucie guère : quelques jérémiades sur la corruption du siècle mettent sa conscience à l'aise. Mais dès que l'on touche à sa *liberté*, elle jette feu et flamme : or la *liberté de l'Église* est la *servitude de l'État*. N'est-ce pas une confirmation éclatante de ce que nous disions que l'Église n'a qu'un souci, celui de dominer? Elle ne s'aperçoit pas, tant cette bonne mère, source de toute lumière, est aveugle, que ses prétentions le mettent en conflit avec un des besoins les plus impérieux de la société moderne, le besoin de l'indépendance et de la

souveraineté laïque. C'est l'écueil contre lequel elle se brisera. L'humanité, dans sa force, après des siècles de philosophie, n'acceptera pas un joug qu'elle n'a point voulu subir dans la faiblesse de son enfance. Dès lors comment l'Église pourrait-elle diriger la société? Elle réclame à titre de pouvoir spirituel des droits que l'État moderne ne peut pas lui reconnaître, par l'excellente raison que ce sont des droits de souveraineté. Et l'on veut que l'Église conduise les peuples dans la voie de leur perfectionnement! N'est-ce pas un idéal de contradiction?

En vain l'Église cherche à pallier ces contradictions, en s'accommodant à l'esprit du siècle, en biaisant, en transigeant. Ces compromis sont sans franchise; ce n'est pas un calcul dicté par l'impuissance, qui peut porter remède au mal. L'Église dit à qui veut l'entendre qu'elle a le plus profond respect pour la souveraineté civile, mais ses actes sont en tout le contre-pied de ses protestations. L'Église, disent ses défenseurs, est amie de la liberté; et son chef flétrit toutes les garanties qui l'assurent dans des bulles solennelles! Ce chef se dit ou on le dit infaillible, quand il parle comme organe de Dieu; ses flétrissures sont donc des vérités éternelles : n'est-ce pas proclamer que l'Église est inalliable avec les sentiments et les idées des peuples modernes? Pour rétablir l'harmonie, il faut que la société cède ou que l'Église se transforme. La société ne cèdera pas, car ce serait se suicider. L'Église voudrait céder qu'elle ne le pourrait pas, car ses droits viennent de Dieu, et le droit divin change-t-il? est-il autre au dix-neuvième siècle qu'au douzième? L'Église périra par l'excès de ses prétentions. Elle a voulu couvrir ses usurpations du nom de la divinité; elle est condamnée à maintenir ces prétendus droits divins, sous peine d'abdiquer, et elle ne peut les maintenir qu'en se brisant contre la résistance invincible de l'esprit moderne, esprit réellement divin, parce qu'il est la manifestation de Dieu dans l'humanité.

Que l'Église périsse donc, puisqu'elle ne peut s'allier avec les droits de la société! Mais son impuissance est un grand mal, et son inévitable chute sera un plus grand mal encore, si les hommes auxquels la religion est chère ne s'unissent pour remplacer les vieux temples qui s'écroulent, par des temples nouveaux. L'humanité est dans cette fatale position qu'elle ne peut

vivre sans religion, et que la religion officielle ne satisfait plus son besoin de croire. De là le spectacle affligeant que présente la société. Quand l'homme oublie Dieu, il s'accroche à la terre, comme si cette courte vie absorbait toute son existence. Cette prédominance des intérêts matériels est un des grands vices de notre état social. Où trouver le remède? Les esprits positifs, peu croyants de leur nature, s'imaginent que le salut est dans le maintien de l'établissement existant; de là le grand nombre d'hommes qui, sans avoir la foi, s'attachent à l'Église par besoin de conservation. Ils se font une étrange illusion. Pourquoi eux-mêmes ont-ils perdu la foi? Parce que le christianisme traditionnel ne répond à aucun de leurs instincts. Mais n'en est-il pas de même de la société? Comment veulent-ils que l'Église mette un frein à la frénésie de jouissances matérielles qui infectent la société? Elle n'a qu'un idéal à opposer à ce funeste débordement, l'idéal évangélique; or les hommes se sont jetés dans l'incrédulité, précisément parce qu'ils ne pouvaient plus croire à cet idéal. Dès lors l'Église prêche dans le désert. Comment les peuples l'écouteraient-ils, quand elle-même est infidèle à la prétendue perfection évangélique? Vainement se dit-elle immuable, elle est entraînée dans le mouvement qui emporte la société. La conception de la vie a changé. Nous ne maudissons plus la vie de ce monde, comme faisaient les chrétiens; nous croyons qu'elle est une face de notre existence infinie, aussi sainte que ce que l'Église appelle l'autre monde. Si la notion de la vie a changé, la religion doit changer également, sinon elle perd toute action sur les âmes. Que si la religion traditionnelle s'obstine dans son immutabilité, l'humanité, sous l'inspiration de Dieu, se fera de nouvelles croyances.

Il y a des siècles que ce lent travail de transformation s'opère au sein de la conscience générale. Nous avons vu la foi antique se modifier sous l'influence de la réforme, dans les Églises protestantes, et jusque dans le sein de l'orthodoxie (1). Nous allons assister à une autre phase de ce même mouvement. Le dix-huitième siècle est mal famé, quand il s'agit de religion. Toutefois il a obéi aussi à la loi qui régit l'humanité : elle ne vit pas de négations, elle vit de foi. Si d'une main les philosophes du siècle

(1) Voyez le tome IXe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité.*

dernier ont démoli la religion du passé, ils ont de l'autre essayé de reconstruire une croyance nouvelle. Qu'importe qu'ils aient échoué? Tout en échouant, ils ont réussi : ils ont déblayé le terrain et apporté quelques matériaux pour le futur édifice. Mettons autant de zèle, autant d'enthousiasme à reconstruire que nos ancêtres en ont mis à démolir, et Dieu bénira notre travail. Ne désespérons jamais des destinées religieuses de l'humanité, car ce serait nier Dieu et son gouvernement providentiel.

LIVRE II

LA LUTTE

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

L'Église et ses défenseurs maudissent le dix-huitième siècle parce que des hommes, appelés philosophes, osèrent attaquer la révélation de Dieu. Ne dirait-on pas que la lutte de la philosophie et de la religion date d'hier? C'est une étrange illusion et un aveuglement tout aussi étrange. La philosophie et la religion ne peuvent vivre en harmonie qu'à une condition, c'est que la religion ne procède pas d'une révélation miraculeuse, et qu'elle ne proclame pas des dogmes que la raison ne saurait accepter. Si, au contraire, la religion se dit d'origine divine, si comme base de ses croyances, elle établit des mystères que l'intelligence humaine ne conçoit pas ou qu'elle repousse, la concorde entre la religion et la philosophie est impossible. La philosophie, par cela seul qu'elle procède de la raison, doit se mettre en opposition avec une religion qui contrarie la raison. Rien ne prouve mieux combien cette opposition est inévitable que les destinées de la philosophie au moyen âge. C'était une époque de foi universelle; les philosophes étaient chrétiens, et cependant à peine commencent-ils à philosopher qu'ils aboutissent à des systèmes absolument incompatibles avec le christianisme. Qui croirait que Spinoza, le prince des libres penseurs, a eu des précurseurs au moyen âge? Le fait est néanmoins incontestable. Les alarmes de l'Église attestent qu'elle avait conscience du danger qu'elle courait, mais elles témoignent aussi que l'alliance de la philosophie et du christianisme est la plus impos-

sible des impossibilités. Jamais il n'y a eu, jamais il n'y aura des penseurs aussi sincèrement chrétiens que les philosophes scolastiques ; et dès qu'ils se mettent à penser, l'Église est obligée de les désavouer : elle les condamne tous, elle condamne les nominalistes aussi bien que les réalistes (1). C'est dire que la philosophie elle-même est proscrite. L'Église ne la souffre que pour autant qu'elle s'abaisse au rôle de servante de la théologie : ce qui revient à dire que l'Église n'admet la science que pour autant qu'elle abdique sa liberté, pour penser comme elle, ou mieux encore pour ne pas penser du tout.

La philosophie peut bien, en apparence, accepter ces chaînes, mais ce n'est jamais qu'en apparence. Dieu a doué l'homme de la libre pensée : si c'est son tourment, c'est aussi sa grandeur. Il n'est pas plus possible à l'esprit humain de renoncer à penser librement, que de changer sa nature. Quand une force extérieure le comprime, il plie sous la contrainte, mais en réagissant avec d'autant plus d'énergie contre ceux qui lui font violence. L'Italie, siége d'une Église intolérante, a toujours été la terre privilégiée de l'incrédulité. Comment des philosophes se disant chrétiens pouvaient-ils professer une doctrine qui niait l'immortalité de l'âme, qui niait Dieu même? La philosophie incrédule fut une révolte contre la tyrannie de l'Église, et les philosophes s'accommodèrent avec cette tyrannie, en affectant un profond respect pour la foi qui, disaient-ils, n'avait rien de commun avec la raison : comme chrétiens ils croyaient tout ce que l'Église commande de croire, et avant tout l'existence d'un Dieu créateur, et l'immortalité des créatures ; comme philosophes, il leur était permis de nier la création et la vie immortelle de l'individu. Jamais l'opposition entre la religion et la philosophie ne fut plus sanglante. L'Église finit par voir que cette philosophie si respectueuse la conduisait tout droit à sa ruine. Mais elle eut beau défendre aux philosophes d'enseigner qu'il y avait des choses vraies selon la foi qui étaient fausses selon la raison, la contradiction existait et elle était insoluble.

Les défenseurs de l'orthodoxie en veulent à la réforme pour le moins autant qu'à la philosophie du dix-huitième siècle. Ils sont

(1) Voyez mon *Étude sur la Réforme*.

aussi aveugles dans leurs haines que dans leurs prédilections. Loin d'inaugurer le règne de la libre pensée, les réformateurs l'arrêtèrent, en donnant une force nouvelle à la foi. C'est encore un témoignage qui atteste la profonde incompatibilité entre la philosophie et le christianisme traditionnel. Luther était un chrétien sincère, et c'est parce qu'il était un chrétien, qu'il poursuivit la raison et les philosophes de ses invectives. La recrudescence de la foi, fruit du protestantisme, ne fut pas de longue durée. On peut bien entraver momentanément le cours de la libre pensée, mais on ne l'enchaîne jamais à la longue, car ce serait détruire l'œuvre du Créateur. A peine le siècle de la réforme est-il écoulé que celui de la philosophie commence : et parmi les philosophes du dix-septième siècle, se trouve le libre penseur par excellence, Spinoza. Tous les philosophes n'eurent pas la même audace. Ce qui distingue au contraire les penseurs du dix-septième siècle, c'est le respect pour le christianisme; il faut dire plus, ils se disent chrétiens, et ce serait leur faire injure que de douter de leur bonne foi. Leur respect n'est plus cette ironique soumission des incrédules d'Italie, qui cache une haine d'autant plus ardente qu'elle est obligée de se contenir. Mais plus on reconnaît de foi aux Descartes, aux Malebranche et aux Leibniz, plus la cause de la religion est compromise. Ils croyaient, nous n'en doutons pas, que leur doctrine se conciliait parfaitement avec l'orthodoxie chrétienne. Or il se trouve qu'elle se concilie si peu que l'Église les répudia tous comme des ennemis plus ou moins cachés de la religion, ennemis sans qu'ils s'en rendent compte; cela même prouve mieux que l'hostilité ouverte l'incompatibilité radicale de la philosophie et du christianisme : si des hommes convaincus que leur doctrine appuyait les dogmes de l'Église, ruinaient néanmoins la religion, n'est-ce pas une démonstration mathématique en quelque sorte que l'accord entre la philosophie et le christianisme est impossible?

L'hostilité existait donc dès le dix-septième siècle, entre la philosophie et le dogme; mais sauf chez Spinoza elle était latente au point que les philosophes mêmes ne s'en rendaient pas compte : ils croyaient au contraire à l'harmonie de la philosophie et du christianisme. C'était une vraie utopie. Deux principes contraires ne restent pas en présence sans se heurter. La lutte éclata furieuse

au dix-huitième siècle. On l'appelle le siècle philosophique. En un certain sens, il mérite ce nom glorieux. La philosophie se fait action ; ce n'est plus la paisible pensée du dix-septième siècle, c'est un combat, et les combattants sont animés par les passions les plus violentes, la haine du passé, l'amour de l'humanité, l'aspiration d'un bonheur infini qui doit se réaliser sur cette terre. Pourquoi la philosophie, si modérée, si conservatrice, au siècle de Descartes, se fait-elle révolutionnaire au siècle de Voltaire? Si la philosophie n'avait d'autre mission que de trôner au septième ciel, dans le domaine des abstractions, elle se serait entendue à la rigueur avec le christianisme, et elle ne se serait jamais appelée Voltaire et Rousseau. Mais le temps était venu où la pensée moderne voulait se réaliser dans les institutions civiles et politiques. Et quel est l'ennemi qu'elle eut à combattre? Tous les privilégiés de l'ancien monde, à leur tête l'Église : c'était d'une part l'immobilité cherchant à maintenir tous les abus en les divinisant : c'était d'autre part le progrès cherchant à briser la résistance qu'il rencontrait et ne pouvant la briser sans s'attaquer à la religion, puisque la religion couvrait tous les abus de son autorité sacrée. Il y avait encore une raison plus personnelle d'hostilité entre la philosophie et l'Église. Le christianisme traditionnel ne satisfaisait plus les sentiments et les idées de l'humanité moderne. Depuis le moyen âge il y avait au sein des sociétés chrétiennes une opposition contre la conception de la vie du catholicisme et contre le principe miraculeux sur lequel il repose. L'opposition alla croissant, et c'est précisément pendant le dix-septième siècle, que l'on prétend si entièrement catholique, qu'elle acquit une puissance immense. C'était la libre pensée, sous toutes ses faces et avec tous ses excès. Entre elle et le catholicisme la lutte était inévitable et c'était une lutte à mort.

Les défenseurs de l'Église jettent les hauts cris contre les excès des philosophes, et ils en triomphent comme si ces excès et la philosophie ne faisaient qu'un. Ils ne s'aperçoivent pas que c'est au catholicisme qu'il les faut imputer, bien plus qu'à la libre pensée. Nous avons déjà dit que le dogme catholique conduit fatalement à l'athéisme. Le dix-huitième siècle en est une preuve vivante. Pourquoi la philosophie s'attaqua-t-elle à l'idée même de religion? Par la raison bien simple que le catholicisme enseigne

que hors de son sein il n'y a plus de religion possible. Les libres penseurs ne voulaient plus, à aucun prix, du christianisme traditionnel ; or on leur prêchait sur tous les tons que le catholicisme est la religion en essence : dès lors, pour ruiner le catholicisme, ils se mirent à ruiner la religion. A qui la faute? La philosophie du dix-huitième siècle éclata dans un pays catholique, elle eût été impossible au sein d'une nation protestante. C'est dire que l'Église est coupable de ses égarements : il ne faut pas accuser et poursuivre de nos malédictions ceux qui font les révolutions, mais ceux qui les rendent nécessaires.

Cependant, dès le seizième siècle, le patriarche des libres penseurs avait opposé à la religion révélée la religion dite naturelle. Cela implique que la religion est dans la nature de l'homme, que c'est pour lui un besoin et qu'il trouve aussi dans les facultés dont Dieu l'a doué les moyens de le satisfaire. Cette idée ne périt point ; nous la retrouvons au dix-huitième siècle, et en dépit des railleries des orthodoxes sur cette religion imaginaire, elle est très réelle, si réelle qu'elle gagne tous les jours sur l'orthodoxie. Le lutteur redoutable dont la réaction catholique voudrait faire un satan, maintint contre les ultras de son parti la notion fondamentale de toute religion, celle de Dieu. Au lieu de traîner Voltaire dans la boue, on devrait le glorifier, car s'il ruina le catholicisme, il sauva du moins l'idée religieuse. Son rival, également odieux aux réactionnaires, alla plus loin. Rousseau s'inspire du sentiment tandis que Voltaire procède de la raison. Or il y a dans la religion, même naturelle, des croyances dont la raison ne peut pas donner une démonstration mathématique, bien que la conscience les affirme avec autant de puissance que s'il s'agissait d'une vérité de géométrie. Voltaire avait parfois des doutes sur l'immortalité de l'âme ; Rousseau n'hésite pas à en faire un dogme de sa religion.

La *Profession de foi du vicaire savoyard* fut le principe d'une réaction religieuse. Dans son origine cette réaction était très légitime, car elle combattait le matérialisme des athées. Mais la révolution lui donne un autre cours et une tendance bien éloignée de l'inspiration de Rousseau. La révolution aurait voulu réaliser dans les vingt-quatre heures ce qui ne devait s'accomplir qu'après des siècles. Elle fit table rase dans la religion comme dans la politique, et se mit à construire une religion nouvelle en remplaçant

les autels du Christ par ceux de l'Être suprême. Dans les couches inférieures on alla plus loin, le culte de la raison dégénéra en bacchanales. Les âmes religieuses s'effrayèrent de ces excès; de là un retour bien naturel aux vieilles croyances qui, après tout, valaient mieux que les débauches de la déesse Raison. Puis la persécution, quelque légitime qu'elle fût à certains égards, retrempa la vieille Église; elle se régénéra et acquit des forces nouvelles. Enfin le cataclysme effroyable auquel aboutit un siècle philosophique dégoûta de la philosophie tous ceux dont les intérêts eurent à souffrir du mouvement de 89 et de 93. De là la puissance croissante de la réaction religieuse.

La réaction, de son côté, dépassa toutes les bornes. Elle revint aux croyances les plus superstitieuses : les saints, la Vierge, les reliques regagnèrent faveur. Avec les superstitions du passé on voulut aussi restaurer la puissance de l'Église qui y trouve son plus solide appui. L'esprit de domination a toujours caractérisé le catholicisme : il se produit en plein dix-neuvième siècle avec une âpreté singulière. Si on laissait faire les réactionnaires, ils rétabliraient l'inquisition et ses bûchers. Comment une réaction aussi aveugle, aussi inintelligente peut-elle durer dans un âge qui se vante de ses lumières? Il faut d'abord faire la part des intérêts alarmés par les révolutions de plus en plus radicales qui menacent de bouleverser la société dans ses fondements : combien de ces prétendus croyants qui remplissent les églises ne croient qu'à une chose, à leurs écus! Il faut tenir compte encore de la bêtise humaine cultivée pendant des siècles. L'éducation des générations naissantes que la société civile abandonne avec une coupable négligence au clergé, est le plus puissant instrument de sa domination : à elle seule elle suffirait pour enchaîner l'humanité, si Dieu pouvait permettre que l'humanité restât dans les chaînes de l'ignorance et de la superstition.

Toutefois ces mauvais sentiments n'expliquent point suffisamment l'extension et la persistance de la réaction religieuse. Il reste toujours à savoir comment les générations élevées par Voltaire et Rousseau ont pu retourner à des autels que leurs pères avaient désertés avec mépris. Il y a un sentiment plus pur, plus légitime dans la réaction religieuse que l'ignoble superstition et l'ambition plus ignoble encore qui en fait son profit, c'est le besoin

de la foi. C'est parce que la philosophie du dernier siècle ne donnait pas satisfaction au besoin impérieux que l'homme éprouve de croire à un Dieu bon et juste, à sa providence, à l'immortalité des êtres auxquels il a donné l'existence, que les philosophes ne l'emportèrent pas sur le christianisme traditionnel. C'est parce que la religion, telle quelle du passé, malgré ses croyances superstitieuses, donne au moins un aliment au sentiment religieux, qu'elle regagna une partie du terrain qu'elle avait perdu.

Il y a dans les deux mouvements opposés de destruction et de réaction qui se font au dix-huitième et au dix-neuvième siècle, un grand enseignement. La destruction ne suffit point : les hommes n'abandonneront jamais une foi, quelque imparfaite qu'elle soit, pour le néant; ils se disent que mieux vaut un abri quelconque contre les tourmentes de la vie que d'être exposé nu et sans défense aucune à toutes les tempêtes. Tant que dure le combat, ceux qui y prennent part peuvent s'enthousiasmer de la démolition qu'ils accomplissent : mais quand le sol est jonché de débris, et que l'ardeur de la bataille s'éteint, que reste-t-il aux lutteurs? que reste-t-il à ceux qui, étrangers à la lutte, n'ont pas envie de quitter leur demeure, quelque misérable qu'elle soit, pour se camper sur des ruines? Le temps de la destruction est passé; pour mieux dire, ce n'est qu'en reconstruisant, que nous pouvons détruire ce qui survit aux coups du dix-huitième siècle. Élevons un édifice majestueux qui puisse recevoir tous ceux qui demandent un abri, et ils se hâteront de quitter leurs huttes. Comment bâtir ce temple nouveau? Suffit-il de ramasser les pierres informes qui gisent çà et là, tristes restes de la vieille religion? Ce n'est pas avec des matériaux usés, pourris que l'on construira un édifice durable. Ce n'est point du passé qu'il faut s'inspirer, quand on veut retremper les croyances religieuses, c'est de l'avenir. Il faut que le passé se transforme sous l'influence des sentiments et des idées dont Dieu dépose le germe dans le sein de l'humanité. Profitons de la leçon et mettons-nous à l'œuvre : l'appui de Dieu ne nous manquera point.

CHAPITRE I

LES PHILOSOPHES ET LE CHRISTIANISME

---

§ 1. Descartes

I

Un des plus nobles penseurs du dix-huitième siècle, Condorcet dit dans un discours sur les sciences mathématiques, prononcé en 1786, que « Descartes assura pour toujours à la raison ses droits et son indépendance. » Quelques années plus tard, la Convention nationale décréta, sur le rapport de Chénier, que le philosophe méritait les honneurs dus aux grands hommes, et que son corps serait transporté au Panthéon français. Le rapporteur justifia le projet en disant « qu'une nation, devenue libre en devenant philosophe, devait une haute justice à l'homme prodigieux *qui apprit à l'humanité à examiner et non pas à croire.* » Jamais plus magnifique éloge n'a été fait d'un libre penseur. Descartes le mérite-t-il ? Dans le domaine de la philosophie pure, oui ; non, dans l'application de la philosophie à la religion. Comme philosophe, on peut répéter avec Hegel que Descartes a inauguré le règne de la pensée moderne, et le saluer comme un des héros de l'humanité (1), mais il n'est pas vrai de dire *qu'il apprit aux hommes à examiner au lieu de croire ;* cette gloire appartient à son disciple Spinoza : c'est le pen-

(1) *Hegel*, Geschichte der Philosophie, t. III, pag. 328, 331.

seur hollandais qui est le maître des libres penseurs. Descartes abaissa au contraire la philosophie devant la religion autant que cela dépendait de lui.

On rougit pour la philosophie, en lisant l'Épitre par laquelle Descartes dédia ses *Méditations* à la Sorbonne : « Si vous daignez prendre tant de soin de cet écrit que de vouloir premièrement le corriger (1). » C'est un philosophe qui parle à des théologiens, et l'on dirait que c'est un enfant qui craint la férule, s'il manque une réponse de son catéchisme. La philosophie, c'est la libre pensée, ou ce n'est rien ; or la liberté de penser s'allie-t-elle à la censure? Et voilà un philosophe qui va au devant de la censure, qui la sollicite comme une faveur! A la fin de ses *Principes*, Descartes déclare formellement, « qu'il n'affirme rien, mais qu'il soumet tout ce qu'il a dit à l'autorité de l'Église catholique (2). » Un historien français dit que le philosophe chercha à se concilier la faveur des jésuites ; il faudrait dire qu'il mendia leur appui ; il est, en effet, humble comme un mendiant, quand il écrit « que la Compagnie seule peut plus que le reste du monde pour faire valoir sa philosophie ou la mépriser, » quand il proteste qu'il fera tout son possible pour mériter l'approbation des révérends pères (3). Ainsi la destinée de la philosophie dépendrait du bon ou du mauvais vouloir d'un ordre religieux qui par son essence est hostile à toute libre pensée, puisqu'il est l'esprit d'autorité incarné et qu'il fait de l'homme un cadavre! Cet abaissement de la philosophie devant l'autorité des jésuites et des docteurs en Sorbonne impatienta, même au dix-septième siècle, un évêque à qui l'on ne reprochera pas de manquer de respect pour l'Église. « Descartes, dit Bossuet, a toujours craint d'être noté par l'Église, et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès (4). » Bossuet ne prononce pas le mot de pusillanimité, mais il est sur ses lèvres. Oui, il faut le dire, Descartes a poussé la soumission à l'autorité jusqu'à la lâcheté.

Hâtons-nous d'ajouter que l'illustre philosophe était de bonne foi, en ce sens qu'il se croyait parfaitement orthodoxe. Un théo-

(1) Œuvres de *Descartes*, t. I, pag. 221. (Édit. de *Cousin*.)
(2) *Descartes*, t. III, pag. 525.
(3) *Bouillier*, Histoire de la philosophie cartésienne, t. I, pag. 46.
(4) *Bossuet*, Lettre du 24 mars 1701. (*Œuvres*, t. XVII, pag. 474.)

logien réformé, disciple de Descartes, engageait son maître à *examiner* les fondements de la religion : que répondit celui à qui l'on fait gloire d'avoir remplacé la foi par l'*examen*? « J'ai la religion de ma nourrice, j'ai la religion du roi (1). » A quoi bon *examiner*, quand on est catholique? Cette bonne mère l'Église dispense ses enfants d'un si rude labeur; ils n'ont pas besoin de penser, elle pense pour eux, et ce qu'elle pense, c'est la vérité. Descartes écrit « qu'il croit fermement à l'infaillibilité de l'Église (2). » Dès lors tout est dit; il faut répéter avec Tertullien : à quoi bon Platon après l'Écriture? Qu'importe que les dogmes du catholicisme soient absurdes, à commencer par l'infaillibilité? Il suffit de croire à une absurdité, toutes les autres vont de soi. Croyez avec Descartes que l'Église est infaillible, et vous pourrez vous reposer sur vos deux oreilles. Seulement on nous permettra de demander au grand philosophe, pourquoi il passa sa vie à philosopher.

Nous ne rappelons pas ces faits pour abaisser un nom qui comptera toujours parmi les plus illustres; si nous les constatons, c'est qu'ils offrent un grand enseignement. Un historien français, dit de Descartes : « Nous procédons tous de lui, nous sommes tous de son sang (3). » Nous allons dire en quel sens cela est vrai. La philosophie moderne ne se vante plus d'être en harmonie avec le catéchisme; comment donc se rattache-t-elle à Descartes, si prudent, si craintif en fait d'orthodoxie? C'est qu'en dépit de sa prudence, et malgré toutes ses protestations, sa philosophie est antichrétienne; si l'on fait abstraction de ses intentions, on peut l'appeler le chef des libres penseurs. Cela est ainsi, parce que cela ne peut pas être autrement. Toute philosophie qui mérite ce nom est en opposition avec le christianisme, car la philosophie est en essence la libre pensée, et la libre pensée ne s'inspire point du catéchisme. Qu'importent après cela les protestations de Descartes? Elles ne servent qu'à mettre dans une plus grande évidence l'hostilité fatale du christianisme et de la philosophie.

Descartes écrit au père Mersenne qu'aucune philosophie ne s'accorde aussi bien avec la foi catholique que la sienne. Il dit même cela du mystère de l'Eucharistie et assure que sa philoso-

(1) *Baillet*, Vie de Descartes, t. II, pag. 515.
(2) Lettre de 1640. (*OEuvres*, t. VIII, pag. 407.)
(3) *Damiron*, Rapport sur la question du cartésianisme.

phie l'explique parfaitement : « Je vous jure sérieusement, dit-il, que je le crois ainsi que je le dis (1). » Voilà la bonne foi de Descartes hors de contestation ; il était loin de se douter que sa bonne foi même témoignerait contre le christianisme. Si toute philosophie, en tant que libre pensée, est inalliable avec la foi chrétienne, celle de Descartes, moins que toute autre, se peut concilier avec un dogme qui repose sur le surnaturel, surnaturel qui n'a d'autre fondement de crédibilité que la tradition. Quel est en effet le principe essentiel de la philosophie cartésienne? Écoutons Descartes : « Je résolus de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse *évidemment* être telle; c'est à dire ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute (2). » Voilà une fière déclaration et digne d'un libre penseur ; c'est une déclaration de guerre au christianisme traditionnel et à toute religion révélée. Qu'est-ce en effet que le principe de l'*évidence*, sinon l'essence du rationalisme? Reste à savoir si l'on peut limiter le rationalisme à la philosophie et l'exclure de la religion. Descartes l'a cru, et après lui d'illustres disciples, Bossuet, Fénelon : rationalistes quand ils philosophaient, ils redevenaient des croyants obéissants, quand la foi était en cause. Etrange illusion, à laquelle le dix-huitième siècle donna un sanglant démenti !

La souveraineté de la raison règne dans la philosophie, la foi et la tradition dominent dans le christianisme. Rien de mieux ; mais comment concilier les vérités philosophiques avec les croyances religieuses, la foi avec la raison? Descartes répond : « Comme une vérité ne peut être contraire à une autre vérité, ce serait une espèce d'impiété d'appréhender que les vérités découvertes en la philosophie fussent contraires à celles de la foi. » Impiété, soit ; il ne s'agit pas de savoir si la contrariété entre la raison et la foi est impie, mais si elle existe. Descartes le nie : « J'avance hardiment, dit-il, que notre religion ne nous enseigne rien qui ne se puisse expliquer aussi facilement et même plus facilement suivant mes principes que suivant ceux qui sont communément reçus. »

(1) *Cousin*, Fragments philosophiques, t. II, pag. 153.
(2) *Discours de la Méthode*. (Œuvres, t. I, pag. 141.)

Descartes ajoute qu'il en a donné une assez belle preuve touchant l'Eucharistie où l'on a pour l'ordinaire le *plus de peine* à faire accorder la philosophie avec la théologie (1). Nous allons voir à quel prix le philosophe français parvient à établir l'harmonie entre les vérités de la raison et les prétendues vérités de la foi. Il vient de lui échapper un mot qui peint admirablement ce travail de concordance : c'est avec *bien de la peine*, et à la sueur de son front, que la philosophie, qui se prétend chrétienne, parvient à obtenir son brevet d'orthodoxie; l'accord n'est en réalité qu'une gageure contre le bon sens.

Descartes nous explique comment il s'y prend pour concilier la philosophie avec la parole de Dieu. On lui adressa des objections tirées de la Bible. Bon gré mal gré il fallut répondre : il le fit en se rejetant sur un double sens de l'Écriture : « Tout le monde, dit-il, connaît assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu, dont l'Écriture se sert ordinairement, qui sont *accommodées* à la capacité du vulgaire et qui contiennent bien quelques vérités, mais seulement en tant qu'elle est rapportée aux hommes, et celles qui expriment une vérité plus simple et plus pure, qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur soit point rapportée. » C'est le fameux système d'*accommodement* qui joue un si grand rôle dans l'histoire du rationalisme théologique, et qu'aujourd'hui les vrais orthodoxes repoussent, parce qu'il ouvre la porte à l'ennemi. Il tend en effet à rejeter sous prétexte d'accommodement, tout ce qui dans l'Écriture choque la raison, ce qui signifie bien que l'on rationalise l'Écriture; et que devient alors la foi?

Le philosophe a le pressentiment que son interprétation finira par le brouiller avec l'orthodoxie; voilà pourquoi il se sent mal à l'aise, il est de mauvaise humeur quand on l'attire sur le terrain de la Bible, il finit par déclarer que désormais il ne répondra plus à de pareilles objections (2). Descartes n'avait pas tort. Mais que devient alors l'évidente harmonie entre sa philosophie et le christianisme? Si elle est si évidente, pourquoi reculer, quand il s'agit de mettre cette évidence dans tout son jour? C'est que l'évidence risquait de

(1) *Descartes*, Lettres (t. IX, pag. 29).
(2) *Bouillier*, Histoire de la philosophie cartésienne, t. I, pag. 45.

se tourner contre la religion. Les disciples de Descartes, qui appartenaient à des sectes réformées, furent moins prudents que leur maître : l'un d'eux voulut prouver que l'Écriture n'était point contraire au mouvement de la terre (1). Or, en se fondant sur cette même Écriture, l'inquisition condamna la doctrine de Galilée comme hérétique. A qui croire? Les hommes qui écoutent leur bon sens se dirent qu'il fallait croire la raison et laisser là la Bible; ceux qui à toute force tenaient à rester chrétiens de nom, *accommodèrent* si bien la parole de Dieu à la raison, que les dogmes incompréhensibles de la théologie se transformèrent en vérités philosophiques. C'était le rationalisme en plein.

Descartes, plus avisé, s'en tint à son principe sur l'accord de la raison et de la foi, sans s'aventurer sur le terrain scabreux de l'application. Il avait une si grande révérence pour la théologie, disait-il, qu'il n'osait y toucher : « Les vérités révélées étant au dessus de notre intelligence, il faudrait quelque extraordinaire assistance du ciel pour entreprendre de les examiner. » Le respect touche à l'ironie. S'il est sincère, alors la philosophie abdique. Il y a telles questions que le philosophe peut négliger à la rigueur, mais quand la théologie et la morale se rencontrent, le philosophe peut-il dire encore à la foi : je vous respecte si fort que je ne veux pas même savoir si vous dites le contraire de ce que je pense? On pressait notre philosophe de dire son avis sur les peines éternelles : étaient-elles oui ou non convenables à la bonté de Dieu? On ne put jamais l'obliger à en parler. Il s'excusait, dit son biographe, en disant que l'on s'exposait à traiter indignement des vérités de révélation, lorsqu'on entreprenait de les démontrer ou de les affermir par des raisons purement humaines (3). On serait tenté de soupçonner qu'il craignait encore autre chose, tellement sa doctrine est en opposition avec le dogme catholique.

Un disciple enthousiaste de Descartes dit que sa philosophie est la revendication la plus énergique de l'individualité et de la liberté de la pensée : « Il rompt avec tout, dit Bordas-Desmoulins, il ne relève que de soi, est souverainement lui-même. Ses critiques lui

(1) *Wittichius.* (*Bouillier,* Histoire de la philosophie cartésienne, t. I, pag. 273.)
(2) *Descartes,* de la Méthode, t. I, pag. 129.
(3) *Baillet,* Vie de Descartes, t. II, pag. 509.

parlaient d'autorités. Des autorités, s'écrie-t-il, des autorités à moi qui ignore s'il y a des hommes (1)! » « Le précepte de ne se rendre qu'à l'évidence, ajoute M. Cousin, est un précepte de liberté, il affranchit l'esprit humain, et celui qui l'a proclamé le premier a pu justement être appelé le libérateur de la raison humaine (2). » Nous souscrivons à ces éloges, mais nous demandons si l'esprit de l'homme peut être affranchi pour un tiers ou un quart? affranchi pour la raison, et esclave pour la foi? Répudiera-t-il toute espèce d'autorité comme philosophe, au point d'ignorer qu'il y ait des autorités, et se soumettra-t-il comme croyant à la plus despotique de toutes les autorités, à la tyrannie incarnée dans l'Église? Cela est impossible, et si cela a été pour Descartes, on ne le comprend que comme une inconséquence extrême. Logiquement cela est inconcevable. M. Cousin avoue que l'*évidence* de Descartes est à elle-même toute sa garantie; il avoue que par là tombent d'un seul coup toutes les autorités quelles qu'elles soient, dominations temporelles, cela va sans dire, mais aussi dominations religieuses, bien que consacrées par la vénération des siècles. Comment concilier cette liberté excessive avec une servitude tout aussi excessive? L'homme peut-il se scinder ainsi, donner une part de son âme pieds et poings liés à l'Église, et être néanmoins libre pour le reste?

Laissons là ces vaines distinctions, et avouons que le principe de l'évidence de Descartes conduit logiquement au rationalisme en théologie. Les vrais catholiques et les vrais protestants sont aujourd'hui d'accord sur ce point. Un défenseur du catholicisme remarque très bien que le caractère qui fait l'essence du dogme catholique, c'est le principe d'autorité; il ajoute que dans tout le le système philosophique de Descartes il a vainement cherché un mot en faveur de l'autorité (3). Il est impossible qu'il y ait un atome du principe d'autorité chez Descartes, puisque le fondement de sa philosophie en est la négation. Dès lors nous sommes hors de l'Église catholique et nous voguons à pleines voiles vers la réforme. L'évidence est essentiellement la conviction de l'indi-

(1) *Bordas-Desmoulins*, le Cartésianisme, t. I, pag. 28.
(2) *Cousin*, de la Philosophie de Descartes. (*Journal des savants*, 1860, pag. 728.)
(3) *Laforêt*, dans la *Revue catholique*, 1846, pag. 510.

vidu : c'est la formule philosophique du protestantisme, dit un philosophe allemand (1). Or qui dit protestantisme, dit rationalisme dans le domaine de la religion; et que reste-t-il alors, nous ne disons pas du dogme catholique, mais des croyances chrétiennes? Que devient la révélation miraculeuse, quand on la soumet au jugement de la raison? Une illusion ou une supercherie. Que deviennent les mystères? Un non-sens, ou une duperie. Que deviennent les dogmes, la chute, la rédemption, la grâce, sans lesquels il n'y a plus de christianisme? Les admirateurs de Descartes conviennent que pas un mot dans ses écrits philosophiques ne révèle qu'il soit catholique, ou seulement chrétien (2) : un païen aurait pu les signer aussi bien qu'un disciple du Christ. Le philosophe du dix-septième siècle, aussi bien que les philosophes d'Athènes et de Rome, ignore que la raison de l'homme soit affaiblie par le péché originel. Qu'est-ce qu'il y a donc de chrétien chez lui? Il ne reste qu'une profession de foi. Descartes se dit chrétien, et il faut bien l'en croire; mais on pourrait lui demander s'il est bien sûr de ce qu'il dit. Il lui échappait par-ci par-là des paroles qui attestent, que, s'il avait la foi, sa foi n'était du moins pas très vive : « Quoique la religion, dit-il, nous enseigne beaucoup de choses touchant l'état de l'autre vie, j'avoue pourtant en moi une infirmité qui m'est commune, ce me semble, avec la plupart des hommes. C'est qu'encore que nous *voulions croire*, et que même nous *pensions croire* très fermement tout ce qui nous est enseigné par la religion, nous n'avons pas néanmoins coutume d'être si touchés des choses que la *foi seule* nous enseigne, et où notre raison ne peut atteindre, que de celles qui nous sont avec cela persuadées par des raisons naturelles fort évidentes. » Est-ce là la foi qui transporte les montagnes, la foi des Pères de l'Église qui croient les dogmes parce qu'ils sont absurdes? Ou n'est-ce pas une foi de commande qui commence à chanceler? Descartes est tout près de ceux qui *voudraient croire*, et qui ne le peuvent plus : seulement il *pense* encore *croire*, illusion qui lui reste de la *religion de sa nourrice*.

(1) *Erdman*, Geschichte der neueren Philosophie, t. I, pag. 269.
(2) *Feuerbach*, Geschichte der leibnizischen Philosophie, pag. 194. — *Bordas-Desmoulin*, le Cartésianisme, t. I, pag. 489.

II

Les orthodoxes ne s'y sont point trompés. Descartes qui croyait que sa philosophie s'accordait si merveilleusement avec le christianisme, a été répudié par toutes les confessions. « Dieu merci, dit l'ironique Bayle, nous sommes tous d'accord, catholiques et réformés, pour ce qui regarde la haine du cartésianisme. C'est une secte que l'on excommunie aussi bien parmi les protestants que parmi les moines (1). » Le mot de *haine* n'est pas trop fort, et c'est une haine théologique, c'est à dire le beau idéal en fait de haine. Ces âmes si aimantes, si l'on en croit leurs paroles, témoignent leur charité en haïssant. Descartes, le premier parmi les philosophes modernes, donna une démonstration philosophique de l'existence de Dieu. Nous entendrons un docteur catholique, le sévère Arnauld, lui faire honneur de cette œuvre, où il voyait la main de la Providence pour confondre les athées. Il ne voyait pas clair : un théologien réformé, Gilbert Voët, prouva comme quoi cette démonstration de l'existence de Dieu n'était qu'un athéisme déguisé. Ce digne oint du Seigneur ameuta contre le philosophe français tous ceux qui avaient du sang calviniste dans les veines. Les synodes condamnèrent à l'envi le cartésianisme. L'un décréta ce qu'avait décrété, au seizième siècle, un concile catholique, que la philosophie n'avait rien à voir dans la théologie, et défendit aux théologiens d'employer les raisonnements de Descartes dans leurs écrits ou dans leurs leçons. Un autre décida que nulle dignité ecclésiastique, pas même une chaire d'université, ne serait accordée à ceux qui feraient profession de cartésianisme. Ce débordement de haine était une manière de charité : on avertit les familles, sous peine de leur salut éternel, de ne pas envoyer leurs enfants dans les écoles où l'on enseignait la philosophie de Descartes, philosophie infectée de matérialisme et d'athéisme (2).

Passons dans l'autre camp. Les jésuites régnaient dans l'enseignement, ils régnaient sur la conscience des rois. Vainement Descartes s'était-il humilié jusqu'à implorer la protection de la toute-

(1) *Bayle*, Nouvelles de la république des lettres, juin 1864. (*Œuvres*, t. I, pag. 84.)
(2) *Bouillier*, Histoire de la philosophie cartésienne, t. I, pag. 268.

puissante compagnie, les révérends pères furent intraitables. Leibniz écrit à Arnauld qu'ils ne croyaient point aux protestations du philosophe français, qu'ils n'y voyaient que de la simulation, faite pour le besoin de sa cause; qu'après tout les paroles étaient contraires au fait, attendu que la philosophie cartésienne était incompatible avec le christianisme (1). Il y eut une persécution en règle. Les jésuites poussèrent la sacrée congrégation de l'Index à défendre la lecture des œuvres de Descartes. Ils remuèrent l'université de Paris. Le parlement, toujours hostile aux nouveautés, était prêt à se prononcer contre la nouvelle philosophie, quand Boileau publia son *Arrêt burlesque*, et épargna par cette plaisanterie une honte à la magistrature française. Cet échec ne découragea point les pères; ils s'adressèrent au roi et obtinrent un arrêt du conseil qui interdit l'enseignement de la philosophie de Descartes dans l'université de Paris (2). Descartes trouva un partisan dans le sein de la compagnie; on sait les persécutions dont le pauvre père André fut abreuvé. Voici une lettre curieuse qui lui fut adressée par un membre influent de l'ordre; elle nous apprend jusqu'où allait la haine du nom de Descartes au sein d'une société qui avait la prétention d'aimer la science. « La vérité est que cette doctrine est en toute sa substance opposée à la bonne théologie, et même en plusieurs articles à la foi. Vous savez qu'elle a été réprouvée à Rome. Vous ne pouvez ignorer que le général et les supérieurs la défendent, que la compagnie prétend non seulement qu'on ne l'approuve point, mais encore qu'on la combatte, ainsi qu'on combattait celle de Calvin avant le concile. ... Comprenez-vous, cher père, que dire que vous l'estimez, c'est comme qui dirait : J'ai de l'estime pour Calvin (3). »

Rome avait parlé, cela devait suffire pour imposer silence à la raison. Il se passa dans la ville éternelle une scène entre un docteur en théologie de Louvain et un cardinal qui nous révèle les sentiments de la haute Église. Le cardinal s'étonnait que la philosophie de Descartes fût enseignée à Louvain; le Louvaniste prit la défense de l'*Alma Mater*. Là-dessus Son Eminence s'emporta : « Cette philosophie, s'écria-t-il, est remplie d'erreurs venant d'une

(1) *Briefwechsel zwischen Leibniz und Arnauld*, pag. 139.
(2) *Cousin*, Fragments, t. II, pag. 174, ss.
(3) Œuvres du père *André*, Introduction de Cousin, pag. 88.

crasse ignorance. » Les cardinaux aiment tant les lumières! « Puis, continua-t-il, elle conduit à l'athéisme. » Le nonce ne manqua pas de dénoncer la nouvelle hérésie à la faculté de théologie de Louvain. Mais voilà que le cartésianisme envahit la faculté de médecine. Nouvelle dénonciation du nonce dans laquelle il traita la philosophie de Descartes d'*épicurienne :* le terme était on ne peut mieux choisi pour caractériser une doctrine essentiellement spiritualiste. La faculté de philosophie réprouva le cartésianisme par les plus sévères censures : « C'est une insulte à toute l'antiquité : c'est une nouveauté profane, exotique. » Ce dernier reproche est délicieux : la philosophie cartésienne n'avait pas le goût du terroir flamand, donc elle était fausse, présomptueuse, intolérable, dangereuse pour la foi des Belges (1) qui venaient à Louvain pour cultiver leur intelligence. Cela s'appelle aujourd'hui une vénérable institution, source de lumières, foyer de civilisation !

Il faut cependant, dit-on, rendre une justice aux ennemis de Descartes, c'est que leur haine était clairvoyante. C'est un mérite très mince ; il se réduit à combattre toute innovation, parce que tout progrès compromet une foi qui se dit immuable. L'opposition entre la nouvelle philosophie et le christianisme traditionnel éclata déjà du vivant de Descartes. Un illustre théologien, grand batailleur, qui rompit plus d'une lance en faveur de la transsubstantiation, sonna l'alarme. « La doctrine de Descartes, dit Arnauld, que l'étendue est de l'essence de la matière, est inconciliable avec le mystère de l'eucharistie : en effet, il est de foi que la substance du pain étant ôtée du pain eucharistique, les seuls accidents y demeurent et parmi ces accidents figure l'étendue. » La foi regardait donc comme un accident ce que la philosophie, d'accord avec le bon sens, regardait comme une essence. Que répondre? Descartes, dit son biographe, aurait bien voulu se dispenser de remuer cette matière de la transsubstantiation ; mais étant mis au pied du mur par la lettre d'Arnauld, il n'y avait plus moyen de reculer. Il lui fallut s'expliquer, dit Baillet, *au moins passablement* (2). Plaignons le pauvre philosophe obligé de démontrer

(1) *D'Argentré,* Collectio judiciorum, t. III, supplem., pag. 303.
(2) *Baillet,* Vie de Descartes, t. II, pag. 518-520.

qu'un corps peut se trouver en deux lieux à la fois, obligé d'admettre les miracles de l'agneau sanglant, bien que manifestement forgés pour le besoin de la cause (1). Voilà jusqu'où doit s'abaisser la philosophie, quand elle tient à rester dans de bons termes avec la théologie! L'honnête Baillet conclut que Descartes eût mieux fait de reconnaître de bonne foi et sans détour l'impossibilité morale où seront toujours les philosophes de démontrer la transsubstantiation par les principes de la physique : ce qui revient à dire qu'il faut choisir entre la philosophie et le catéchisme. Voulez-vous philosopher, alors dites adieu à la foi chrétienne : tenez-vous à votre salut à la façon de l'Église, alors laissez-là la libre pensée.

Une accusation plus grave fut portée contre Descartes. Des personnes, dit Baillet, qui, d'ailleurs, n'étaient pas de ses ennemis, ont cru entendre un langage conforme à celui des *pélagiens* dans les termes de son discours de la Méthode, où il s'exprime ainsi sur le pouvoir de faire le bien que nous connaissons et que nous voulons : « Notre volonté ne se portant à suivre ou à faire aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, *il suffit de bien juger pour bien faire*, et de juger le mieux que l'on puisse, pour faire tout de son mieux, c'est à dire pour acquérir toutes les vertus et ensemble tous les biens que l'on puisse acquérir. » Que répond Descartes? « Pélage a dit qu'on pouvait faire de bonnes œuvres et mériter la vie éternelle sans la grâce, ce qui a été condamné de l'Église. Moi je dis qu'on peut connaître par la raison naturelle que Dieu existe, mais je ne dis pas pour cela que cette connaissance naturelle mérite de soi et sans la grâce la gloire surnaturelle que nous attendons dans le ciel. Car, au contraire, il est évident que cette gloire étant surnaturelle, il faut des forces plus que naturelles pour la mériter (2). » Pauvre philosophe! Il se débat dans le bourbier théologique comme le diable dans l'eau bénite. Descartes ne voyait pas qu'il compromettait la grâce surnaturelle par cela seul qu'il enseignait que pour bien faire il suffisait de bien juger, et pour bien juger il suffit de la raison naturelle. Dès lors la grâce est inutile pour la

(1) *Descartes*, Œuvres, t. II, pag. 35, ss., 78, ss.
(2) *Baillet*, Vie de Descartes, t. II, pag. 513.

vertu : et pouvait-il croire que la vertu ne suffit point pour gagner le ciel? Le bon sens en tout cas et la conscience se révoltent contre la pensée que l'homme vertueux brûlera en enfer parce qu'il n'a pas cru à la divinité de Jésus-Christ et aux autres choses révélées qui dépendent de la grâce, et devant ce cri de la conscience il n'y a point de théologie qui tienne.

L'accusation de pélagianisme était capitale et elle était méritée. Descartes semble ignorer qu'il y ait une chute, un péché originel; il est aussi plein de confiance dans la raison que si Ève n'avait jamais mangé du fruit défendu. A quoi bon alors un réparateur? à quoi bon la révélation? Au dix-septième siècle, le débat entre les cartésiens et les théologiens ne dépassait point le terrain du dogme. De nos jours il a pris des proportions plus vastes. L'histoire de la philosophie a révélé une filiation incontestable entre Descartes et son disciple Spinoza. Leibniz, à qui rien n'échappait, en a déjà fait la remarque : « Le spinozisme, dit-il, est un cartésianisme immodéré; Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de Descartes. » De là le reproche de panthéisme qui est plus dangereux que toutes les accusations que l'on portait au dix-septième siècle contre la philosophie cartésienne, car le panthéisme menace non seulement le christianisme mais toute religion. Un philosophe français, chef d'école, a essayé de défendre la mémoire de son maître chéri : en défendant Descartes, M. Cousin se lavait en quelque sorte lui-même des imputations que l'on n'a cessé de lui adresser. Mais la cause est mauvaise. En vain, M. Cousin a voulu mettre le panthéisme de Spinoza sur le compte de la Kabbale, ses propres élèves ont pris parti contre lui : « La force active, la force individuelle, dit un penseur distingué, ne tient presque aucune place dans le monde cartésien. Le germe du panthéisme est là (1). » Et si l'homme n'a pas d'existence individuelle, s'il se confond en Dieu et se perd dans l'être universel, que devient la religion? Peut-il être question d'un rapport entre l'homme et Dieu, quand Dieu et l'homme ne font qu'un?

(1) *Cousin*, dans le *Journal des savants*, 1861, pag. 43-47. — *Saisset*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1862, t. I, pag. 332.

III

Descartes ne se doutait pas des conséquences que Spinoza déduisit de ses principes. Ses contemporains, sauf Leibniz, ne les aperçurent pas davantage. Les objections que lui faisaient les réformés et les jésuites sont stupides quand on se place sur le terrain de la libre pensée. Ces reproches sont aujourd'hui son titre de gloire. Nous le glorifions de ce qu'il a inauguré l'affranchissement de l'esprit humain. Il est vrai qu'il s'est arrêté à moitié chemin; il a eu peur de pousser ses principes à bout. Mais la vérité a une merveilleuse puissance : elle se développe en dépit des faiblesses et des contradictions humaines. Le rationalisme cartésien poursuivra son œuvre jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien de ce surnaturel pour lequel Descartes témoignait tant de respect. Ce n'est qu'alors que l'esprit humain sera entièrement affranchi; car le surnaturel est la chaîne avec laquelle l'Église tient l'humanité dans les fers. Est-ce à dire qu'avec le surnaturel la religion périra également? Elle se transformera comme tout ce qui tient aux sentiments et aux idées d'un être essentiellement progressif; mais dans son essence elle est impérissable. L'homme ne vit que par le lien qui le rattache à Dieu; comment donc pourrait-il le méconnaître?

Les défenseurs de l'Église, dans leur étroitesse, n'ont que des accusations pour le penseur éminent que la philosophie range parmi les libérateurs de l'esprit humain. Il est vrai que Descartes ruina la religion révélée, mais tout en démolissant il a aussi reconstruit, remplissant ainsi la double mission qui est donnée aux philosophes : il a jeté les fondements de la religion naturelle en démontrant la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu. Spectacle singulier! Les aveugles partisans de l'orthodoxie rendent la philosophie responsable de l'incrédulité qui a envahi le monde, tandis que c'est à la philosophie qu'il faut savoir gré s'il reste encore quelque foi dans les âmes. Que l'on ne se hâte pas de crier au paradoxe! Si l'Église seule avait régné sur les esprits, il y a longtemps qu'il n'y aurait plus un vestige de religion : l'absurdité de ses dogmes et sa prétention que hors de sa doctrine il n'y a plus de religion possible, auraient conduit la chrétienté à cet

athéisme absolu, irremédiable, qui sévit là où la domination du clergé a détruit toute vie philosophique. Nous allons en donner un témoignage irrécusable.

Nous avons dit ailleurs que l'incrédulité avait envahi le monde chrétien au moment où la réforme éclata. La révolution du seizième siècle arrêta le mouvement en retrempant la foi, mais elle fut impuissante à l'extirper, parce que la foi qu'elle exaltait était une foi superstitieuse, et c'est précisément la superstition qui est la source la plus féconde de l'incrédulité. En France, d'ailleurs, la réaction catholique l'emporta, et avec les pratiques extérieures, et à leur suite, l'incrédulité. Les contemporains nous apprennent qu'au commencement du dix-septième siècle, le scepticisme, le matérialisme et l'athéisme étaient de mode, et se reflétaient dans une littérature licencieuse et impie. « A peine trouve-t-on un gentilhomme de campagne, dit Huet, évêque d'Avranches, qui veuille se distinguer des preneurs de lièvres, sans un Montaigne sur sa cheminée. » Descartes opposa à ce *flot d'épicuriens*, comme il s'exprime, sa doctrine sur la spiritualité de l'âme et sur Dieu. Travailla-t-il en vain? C'est ce que va nous dire un homme, plus jeune, et qui vit le fruit de ses efforts. C'est un témoin non suspect, c'est Arnauld qui parle : « On doit regarder comme un effet singulier de la providence de Dieu ce qu'a écrit M. Descartes, pour arrêter la pente effroyable que beaucoup de personnes de ces derniers temps semblent avoir à l'irréligion et au libertinage, par un moyen proportionné à leur disposition. Ce sont des gens qui ne veulent recevoir que ce qui se peut connaître par la lumière de la raison; qui ont un entier éloignement de commencer par croire, à qui tous ceux qui font profession de piété sont suspects de faiblesse d'esprit, et qui se ferment toute entrée à la religion par la prévention où ils sont, que ce qu'on dit d'une autre vie n'est que fable, et que tout meurt avec le corps. Il semble donc que ce qu'il y avait de plus important au salut de tous ces gens-là, et pour empêcher que cette contagion ne se répande de plus en plus, était de les troubler en leur faux repos qui n'est appuyé que sur la persuasion où ils sont, qu'il y a de la faiblesse d'esprit à croire que notre âme survit à notre corps. Or Dieu qui se sert comme il lui plaît de ses créatures, et qui cache par là les effets admirables de sa Providence,

pouvait-il mieux leur causer ce trouble, si propre à les faire rentrer en eux-mêmes, qu'en suscitant un homme qui avait toutes les qualités que ces sortes de gens pouvaient désirer pour rabattre leur présomption et les forcer au moins d'entrer dans de justes défiances de leurs prétendues lumières : une grandeur d'esprit tout à fait extraordinaire dans les sciences les plus abstraites : une application à la seule philosophie qui ne leur est point suspecte : une profession ouverte de se dépouiller de tous les préjugés communs, ce qui est fort à leur goût, et qui par là même a trouvé moyen de convaincre les plus incrédules, pourvu qu'ils veuillent seulement ouvrir les yeux à la lumière qu'on leur présente, qu'il n'y a rien de plus contraire à la raison que de vouloir que la dissolution du corps soit l'extinction de notre âme (1)? »

Descartes réconcilia les incrédules avec les croyances fondamentales de toute religion; mais il ne lui fut pas donné de les ramener au christianisme. Cela était impossible, car c'est la superstition qui les avait dégoûtés de la religion chrétienne, or Descartes préconisait fort la religion officielle, y compris les superstitions. Voilà pourquoi son influence ne tarda pas à s'effacer. Au dix-huitième siècle, le nom de Descartes est presque oublié. Était-ce ingratitude? Non; les libres penseurs ne pouvaient pas voir leur maître dans un philosophe qui prétendait démontrer avec ses principes, comme dit Voltaire, qu'un accident peut exister sans sujet, et qu'un corps peut être en deux endroits à la fois. Ils se bouchaient les oreilles, ajoute le grand railleur, en entendant de pareilles énormités, et passaient outre. Le dix-huitième siècle procède de Spinoza bien plus que de Descartes.

§ 2. Spinoza

M. Cousin compare Spinoza à Descartes, et la comparaison ne tourne pas à l'avantage du philosophe d'Amsterdam. Descartes, dit-il, fut un *modèle de sagesse et d'esprit de conduite*. L'illustre écrivain admire la rare prudence avec laquelle le philosophe du dix-septième siècle gouverna sa barque : « Il dédia ses *Méditations* à la *Sorbonne*, fit des *avances* aux jésuites, retint *prudemment*

(1) *Bouillier*, Histoire de la philosophie cartésienne, t. II, pag. 156-158.

sa démonstration philosophique du mouvement de la terre, après le procès de Galilée (1). » Le disciple ne ressemblait guère au maître. Spinoza répétait souvent qu'il avait emprunté avec bonheur cette maxime à Descartes : « Ne rien recevoir pour vrai que ce qui est établi sur l'évidence. » Jusqu'ici ils sont d'accord, mais le pauvre juif eut le tort de croire que cette maxime philosophique était faite pour être pratiquée. Ayant conçu des doutes sur les croyances religieuses, dans lesquelles il avait été élevé, il cessa d'observer la loi de Moïse. De là un grand scandale dans la petite communauté d'Amsterdam : on offrit à notre philosophe une pension de mille florins, s'il voulait venir de temps en temps à la synagogue. Spinoza, convaincu que la doctrine des rabbins était fausse, repoussa l'offre, en protestant que quand ils voudraient lui donner dix fois autant, il ne l'accepterait pas et ne fréquenterait pas leurs assemblées, parce qu'il n'était pas hypocrite et ne recherchait que la vérité. Voilà le crime; écoutons les réflexions qu'il inspire à M. Cousin : « Descartes, à la place de Spinoza, eût assurément aussi refusé une pension, signe de récompense d'une foi qui n'eût pas été dans son cœur; mais une philosophie *plus mûre et plus haute* lui eût fait considérer comme une *grande faute* de blesser sans nécessité des croyances dignes de respect, et, sans zèle affecté, comme sans dédain bien peu philosophique, il eût paru quelquefois à la synagogue et prié Dieu avec les frères que le sort lui avait donnés (2). »

Ce que M. Cousin condamne comme une *grande faute* est à nos yeux la glorification de Spinoza, et l'éloge qu'il fait de la sagesse de Descartes est sa flétrissure. Si la philosophie ne consiste qu'en paroles et en belles phrases, alors nous concevons qu'on puisse être philosophe tout ensemble et porter un cierge dans les processions. Mais en ce cas, nous ne voyons pas à quoi la philosophie est bonne, à moins que ce ne soit pour être professeur et académicien. La philosophie n'est rien, si elle ne devient une conviction aussi profonde pour le philosophe que les croyances religieuses le sont pour les fidèles. Or comprendrait-on qu'un catholique fréquentât les temples des protestants, ou les syna-

(1) *Cousin*, Fragments philosophiques, t. II, pag. 175-176.
(2) *Idem*, dans le *Journal des savants*, 1861, pag. 79.

gogues des juifs? On le traiterait d'hypocrite. L'hypocrisie serait-elle par hasard une vertu chez les philosophes? Ce qui est le vice le plus vil dans un croyant, devient-il la marque d'une *haute philosophie* chez le libre penseur? Que Dieu nous garde d'une pareille *sagesse!* Nous nous inclinons avec respect devant Spinoza; Si la philosophie avait ses saints, il mériterait un culte. Mais il y a un culte plus pur que celui que les catholiques rendent à leurs saints : c'est d'imiter les vertus de ceux que nous honorons comme les guides divins de l'humanité. Parmi ces grands hommes Spinoza occupe le premier rang, précisément parce qu'il préféra vivre avec quelques sous par jour que de mentir à sa conscience, en affectant une foi qu'il n'avait plus.

Quant à Descartes, quelle que soit sa grandeur comme philosophe, les hommes auxquels la vérité est chère ne verront jamais en lui un modèle à suivre, mais des faiblesses inexcusables à éviter. Si le dix-neuvième siècle souffre, s'il paraît déchoir, c'est parce qu'il n'a pas le courage de pratiquer ce qu'il pense : il a déserté le christianisme dans son for intérieur et il continue à se dire chrétien. Qu'en résulte-t-il? C'est qu'il n'a point de règle de conduite ; de la règle religieuse il ne veut plus, et la règle philosophique n'est qu'une vaine théorie. De là les honteuses défaillances dont nous sommes témoins, et qui feraient désespérer de l'avenir de l'humanité si nous n'avions une ferme confiance dans le gouvernement de Dieu. Pour relever les esprits, il ne faut point leur prêcher une *haute philosophie* qui aboutit à n'avoir ni foi ni loi; il faut leur prêcher et leur prêcher d'exemple, que ceux qui quittent l'Église doivent remplacer la foi qu'ils désertent par des convictions plus vraies, et qu'ils doivent conformer leur vie à leurs convictions. Ce n'est qu'à cette condition qu'ils ont le droit de se séparer des frères que la naissance leur a donnés; ce droit est en même temps le plus impérieux des devoirs. A ce prix la société se retrempera; avec la doctrine et la pratique d'une sagesse hypocrite, elle périra dans la pourriture.

Il manquait à Descartes le courage moral, sans lequel il n'y a point de vrai philosophe. Cette pusillanimité réagit sur ses conceptions philosophiques : il n'osa pas aborder les questions religieuses. Spinoza au contraire osa tout, et arrangea sa vie de façon à être libre comme la pensée : vivant de pain et de lait, dépensant

trois sous par jour et les gagnant par le travail de ses mains. Ce philosophe ouvrier fut la libre pensée incarnée. Si Descartes affranchit la philosophie, comme on le dit, bien que la chose soit contestable, Spinoza fut le libérateur de l'esprit humain. De là la haine de tous ceux auxquels il reste le moindre lien avec le christianisme traditionnel. Le reproche banal qu'on lui adresse est celui d'athéisme. Cette accusation tourne contre les accusateurs. Les chrétiens de notre temps ne s'aperçoivent point qu'ils sont à à l'égard de la philosophie dans la position où se trouvaient les païens à l'égard du christianisme primitif. Les Romains traitaient les disciples du Christ d'*athées;* en effet, les chrétiens détruisaient l'empire des dieux de l'Olympe, ils niaient la Divinité telle qu'on l'adorait chez les gentils. Aujourd'hui les rôles ont changé, mais au fond c'est toujours le même spectacle : les chrétiens accusent les philosophes d'être athées. Et au point de vue du christianisme historique, les libres penseurs sont réellement coupables d'athéisme, car leur premier article de foi c'est de nier la divinité de Jésus-Christ, le Dieu des chrétiens. Les chrétiens sont donc les païens du dix-neuvième siècle, en ce sens qu'ils sont les défenseurs d'un passé qui s'écroule, tandis que les philosophes sont dans la position des chrétiens primitifs : ils inaugurent une nouvelle conception de Dieu. Ces analogies historiques devraient faire réfléchir les défenseurs de l'orthodoxie; ils devraient moins prodiguer une accusation qui jadis fut pour les chrétiens un titre de gloire. Qui sait si la postérité ne portera pas sur nos débats le même jugement? Pour nous, cela ne fait point l'ombre d'un doute.

Spinoza est athée. Soit : cela veut dire qu'il n'adore pas le Dieu des chrétiens. Il se fait une autre conception de la divinité. Reste à savoir laquelle est la vraie. Il est certain que l'idée du christianisme n'est plus celle de l'humanité moderne. D'abord il va de soi que la philosophie n'accepte pas la superstition du Fils de Dieu, incarné dans le sein d'une Vierge. Dieu qui se fait homme est aux yeux des philosophes une chose tout aussi impossible qu'un homme qui se ferait Dieu. Nous voilà déjà en plein athéisme, si nous en croyons la foi orthodoxe. Mais qui sont les vrais athées, ceux qui ravalent la Divinité, en la confondant avec un être fini? ou ceux qui la placent au dessus de l'humanité? Laissons l'Homme-Dieu de côté, et voyons quelle idée les chrétiens se font de la

divinité. Nous sommes au dix-septième siècle, âge chrétien, dit-on, tout ensemble et philosophique. Interrogeons les hommes qui ont brillé par leur foi, et interrogeons la conscience moderne ; nous nous trompons fort, si le dix-neuvième siècle pense encore ce que pensaient Saint-Cyran, Pascal et Bossuet.

« Jésus-Christ, dit l'abbé de Saint-Cyran, a toujours la hache à la main, pour couper les têtes des méchants, et les jeter au feu de l'enfer comme du bois sec et inutile. » Est-ce que ce Dieu-bourreau est encore notre Dieu ? Ce doit cependant être le Dieu des chrétiens, puisqu'ils croient qu'il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus. Que deviennent ceux qui ne sont pas élus ? Au jour du dernier jugement, le Christ, ce juge terrible, fera effectivement fonction de bourreau, puisqu'il précipitera les damnés dans l'enfer pour y être torturés pendant l'éternité. Pourquoi Dieu ajourne-t-il ce jour fatal ? « Ce qui le retient pour quelque temps, répond Saint-Cyran, c'est la prière et l'intercession des anges, des saints et des gens de bien qui arrête sa justice pour leur donnér loisir de faire pénitence. » Ainsi les créatures se montrent plus miséricordieuses que le Créateur ! l'homme vaut mieux que Dieu ! Non, ce Dieu n'a jamais été homme, sinon il aurait pitié de la faiblesse humaine et il aurait puisé un peu d'humanité dans sa condition de créature. Il est le Dieu de charité, disent ses adorateurs. Voyons cette charité à l'œuvre : il a ses élus, mais à quel prix ! « Dieu, dit l'abbé de Saint-Cyran, a tué souvent une *infinité d'hommes communs* qu'il *n'aimait point, pour en conserver un qu'il aimait !* » Grand Dieu ! quel blasphème ! On ne peut l'imputer à une secte pour laver le christianisme, car Saint-Cyran ne fait que reproduire les enseignements de saint Augustin, et saint Augustin n'est-il pas le docteur de l'Occident ? N'est-ce pas lui qui a enseigné cette horrible doctrine répétée par son fidèle disciple : « La justice *vengeresse* de Dieu punit des enfants morts sans baptême, de la damnation, pour le seul péché de leur premier père (1) ? »

Goethe dit que le christianisme qui damne les enfants a fait plus d'incrédules que la philosophie athée du siècle dernier. C'est le cri de la conscience moderne réprouvant la conception chrétienne de Dieu. Qu'on vienne après cela accuser la philosophie

(1) *Saint-Cyran*, Lettres spirituelles, t. I, pag. 367-500 ; t. II, pag. 83.

d'athéisme! Les philosophes de l'antiquité, ceux qui ignoraient le Christ, sont infiniment supérieurs aux adorateurs du Christ. Pascal tremblait à la pensée qu'en sortant de ce monde, *il tomberait dans les mains d'un Dieu irrité*. Socrate disait à ses amis qu'il était sûr de trouver de bons maîtres dans les dieux. Qui est dans le vrai, le philosophe qui, au dire des chrétiens, marchait dans les ténèbres de la mort, ou le penseur éclairé de la lumière d'une révélation divine? C'est toujours la conception du Dieu-bourreau, et nous allons la retrouver chez le dernier Père de l'Église. Le malheureux dogme de la chute a égaré saint Augustin et ses disciples jusqu'à faire d'un Dieu de charité un Dieu plus cruel que les plus cruels tyrans. Après avoir raconté l'histoire du péché d'Adam, la Bible ajoute : *Et Dieu dit : Voyez Adam qui est devenu comme un de nous, sachant le bien et le mal; prenons donc garde qu'il ne mette encore la main sur le fruit de vie et qu'il ne vive éternellement*. Bossuet avoue qu'il y a dans ces paroles « une amère et insultante dérision, » cependant il les justifie : « Dieu dit : Voyez-moi ce nouveau Dieu qui ne s'est pas contenté de la ressemblance divine que Dieu avait imprimée au fond de son âme; il s'est fait Dieu à sa façon. Voyez comme il est savant et comme il a appris le bien et le mal à ses dépens : prenons garde qu'après nous avoir si bien dérobé la science, il ne nous dérobe encore l'immortalité. Remarquons que *Dieu ajoute la dérision au supplice*. Le supplice est dû à la révolte, mais l'orgueil y attirait la dérision. C'est, direz-vous, *pousser la vengeance jusqu'à la cruauté*. *Je l'avoue* ; mais Dieu aussi deviendra *cruel et impitoyable*. Après que sa bonté a été méprisée, il poussera la rigueur jusqu'à *tremper et laver ses mains dans le sang du pécheur*. Tous les *justes* entreront dans cette *dérision de Dieu* (1). » Un Dieu *cruel* et *impitoyable !* un Dieu qui se *venge*, et qui pousse la *vengeance* jusqu'à se *laver les mains dans le sang du pécheur!* un Dieu qui *ajoute la dérision au supplice !* Et les *justes* qui partagent cette *dérision*, en guise de béatitude céleste! Ils ne rient pas les justes, sauf quand il s'agit de rire des damnés! Que manque-t-il encore au Dieu-bourreau? Et c'est Bossuet qui parle! Et c'est pour élever l'âme des fidèles à la sublimité des mystères qu'il tient ce langage!

(1) *Bossuet*, Élévations sur les mystères, XIV. (Œuvres, t. III, pag. 402.)

Il faut nous arrêter à la *dérision jointe à la cruauté*, pour nous faire une idée du Dieu des chrétiens. C'est l'Écriture Sainte que nous venons d'entendre ; nous avons donc la parole de Dieu, et non plus une doctrine humaine. Dans quelles circonstances Dieu trouve-t-il bon d'adresser à sa créature *cette amère et insultante dérision*, avant de la livrer au supplice ? L'homme a péché, et comment n'aurait-il pas péché, étant homme ? Dieu a prévu qu'il pécherait, avant de le créer. Quelles vont être les conséquences de cette première faute ? La mort éternelle de l'immense majorité des hommes. Dieu, disent les orthodoxes, donne au pécheur la grâce qui lui est nécessaire pour se sauver. Cette prétendue grâce est un mensonge, car écoutez Bossuet : « Dieu permet le péché, il *endurcit le pécheur*, pour faire éclater sa *justice vengeresse* (1). » Eh bien, c'est au moment où Dieu prononce contre Adam la terrible sentence qui va précipiter sa postérité dans les enfers, qu'il trouve bon de rire de l'homme qu'il a créé ; il craint qu'il ne mange de l'arbre de vie, ce qui lui donnerait l'immortalité, et que deviendrait alors la *justice vengeresse !* Il lui faut des hommes, parce que sa justice exige qu'il se *venge !* Et *quelle vengeance*, s'écrie Bossuet, après la séparation du jugement dernier (2) !

Les chrétiens disent que Dieu s'est fait homme ; ils devraient ajouter que leur Dieu est plus mauvais que l'homme, car il n'y a pas de tyran qui approche de l'idéal d'atrocité que Bossuet vient de nous dépeindre. Quelle est la destinée de l'homme dans cette affreuse croyance ? Nous allons encore entendre Bossuet ; il est moins conséquent que les sévères disciples de saint Augustin, mais ce qu'il retient des enseignements de son maître, suffit pour vicier sa morale aussi bien que sa théologie. Quelle est, d'après les philosophes, la loi de l'homme ? Il doit obéir au devoir sans considérer les suites qui en peuvent résulter : ni peine ni récompense ne le doivent déterminer, sinon la morale devient un calcul, c'est à dire que le devoir fera place à l'intérêt. Eh bien, dans la doctrine chrétienne, la morale est une véritable spéculation. Bossuet ne veut à aucun prix que la charité soit désintéressée, il lui faut absolument un motif intéressé à toutes nos actions : et au

(1) *Bossuet*, Défense de la tradition et de saints Pères, livre XI, chap. 5.
(2) *Idem*, Méditations sur l'Évangile, t. IV, pag 212.

point de vue chrétien, il a raison. L'Écriture sainte, cette parole de Dieu, enseigne à chaque page aux hommes qu'ils doivent aimer Dieu et le prochain, en vue et à cause de la béatitude céleste promise aux justes. La loi ancienne, loi révélée, proposait des biens terrestres comme récompense, et elle n'en connaissait pas d'autres : « Ecoute, Israël, et prends garde à observer les commandements que te donne le Seigneur ton Dieu, afin que tu sois heureux, que tu sois multiplié, et que tu possèdes la terre coulante de lait et de miel, comme le Seigneur te l'a promis. » On le voit : la morale devient un contrat innommé, comme disent les juristes, *facio ut des :* l'homme s'oblige à observer les commandements de Dieu, et Dieu lui promet une nombreuse postérité, et une terre où coulent le lait et le miel. Les plus saints personnages de la loi ancienne n'avaient point d'autre idéal. « Abraham, dit Bossuet, est le père des croyants et le modèle de la justice chrétienne, même dans les plus parfaits. » Le *modèle de cette justice* est un contrat intéressé. Dieu dit à Abraham : « Je suis ton protecteur et ta récompense. » A quoi le patriarche consent, en disant : « Seigneur, *que me donnerez-vous?* » David, *cet homme selon le cœur de Dieu*, confesse « qu'il à incliné son cœur à observer ses commandements, *à cause de la récompense.* » Le marché est si brutalement exprimé qu'il a scandalisé les docteurs scolastiques. Bossuet s'étonne qu'ils aient cherché à éluder des paroles si claires et si orthodoxes. Un plus grand saint, le Fils de Dieu ne parle pas autrement, sauf que la félicité devient spirituelle. Jésus-Christ promet le *centuple*, avec la *vie éternelle*, à ceux qui ont pour lui un si grand amour qu'il leur fait quitter tout ce qu'ils ont. Toutes les maximes de la perfection évangélique, selon Bossuet, se résument en ces mots : « Faites cela et vous vivrez. » Toujours un contrat; qu'importe que le motif intéressé soit le ciel (1)? Dès que le bonheur céleste ou terrestre est le but, le devoir devient un moyen et la morale un calcul.

Quand on passe de la doctrine chrétienne aux pensées de Spinoza, c'est comme si l'on quittait la lourde atmosphère d'une vallée obscurcie par les vapeurs de la terre, pour s'élever à des hauteurs où le ciel est toujours serein. Dieu n'est plus un homme

(1) *Bossuet*, Sur les maximes des saints. (*OEuvres*, t. XIV, pag. 444, 478, 522-525, 538.)

qui a vécu et souffert au milieu de nous. Le philosophe ne connaît d'autre Fils de Dieu que l'éternelle Sagesse qui se manifeste en toutes choses, et surtout dans l'âme humaine. C'est cette Sagesse qui nous enseigne ce que c'est que le vrai et le faux, le bien et le mal. Si l'on demande à Spinoza ce qu'il pense de l'incarnation du Verbe de Dieu, il répond qu'il ne sait pas ce que l'on veut dire; cela lui paraît aussi absurde que de prétendre « qu'un cercle a revêtu la nature du carré. » La notion de l'Homme-Dieu est une superstition, et comme c'est le fondement de la doctrine chrétienne, faut-il s'étonner que la superstition règne chez les chrétiens au lieu de la religion, c'est à dire l'ignorance au lieu de la sagesse? Voilà pourquoi ils défendent leur croyance par des miracles : toujours l'ignorance, source de toute malice (1). Rien de plus déraisonnable que d'appuyer la foi sur des récits historiques, fussent-ils des miracles; car la loi divine se tire de la seule considération de la nature humaine; on peut donc la concevoir dans l'âme de tout homme, dans un solitaire aussi bien que dans celui qui vit avec ses semblables. Avec cela s'écroule la tradition qui joue un si grand rôle dans l'Église : ce ne sont pas des récits historiques qui peuvent nous donner la connaissance de Dieu, ni par conséquent l'amour de Dieu qui en tire son origine. Cette connaissance, nous la puisons dans les notions universelles, qui se révèlent par elles-mêmes et emportent une certitude immédiate. La notion de Dieu, du philosophe, puisée dans les sources de l'absolu, n'a plus rien d'humain. Quand on se représente Dieu sous les traits d'un législateur, et qu'on lui donne les noms de juste, de miséricordieux et d'autres semblables, on le fait pour se mettre à la portée du vulgaire, et s'accommoder à l'imperfection de sa connaissance. En réalité Dieu agit et dirige toutes les choses par la seule nécessité de sa nature et de sa perfection; ses décrets et ses volontés sont des vérités éternelles et impliquent toujours l'absolue nécessité (2).

Quelle est la destinée de l'homme? quelle est la loi qui le régit? Nous ne répondons plus avec les chrétiens, que c'est le bonheur céleste, nous disons que c'est le perfectionnement de ses facultés.

(1) *Spinoza*, Epist. XVI.
(2) *Idem*, Tractatus theologico-politicus, cap. IV.

Spinoza exprime la même idée à sa façon. L'homme doit connaître et aimer Dieu : « La perfection croît en raison de la nature et de la perfection de l'objet qu'il aime par dessus tous les autres. D'où il suit que celui-là est nécessairement le plus parfait, qui aime par dessus toutes choses la connaissance intellectuelle de l'être le plus parfait, savoir, Dieu, et s'y complaît de préférence à tout le reste. » La destinée de l'homme étant puisée dans les profondeurs de la nature humaine, il va sans dire que la loi qui en dérive est une loi universelle. Vainement les catholiques ont-ils voulu faire de leur religion la croyance de tous les peuples, de tous les temps, cette catholicité ne s'est jamais réalisée, et ne se réalisera jamais, parce qu'elle attache le salut, c'est à dire la perfection, à la croyance en des faits miraculeux, qui ont toujours été contestés, et qui, fussent-ils vrais, n'engendrent pas la certitude. La religion naturelle seule est par son essence la religion absolue, car c'est Dieu qui l'a gravée dans l'esprit humain, en mettant en nous l'idée de lui-même et comme une image de sa divinité (1).

La conception chrétienne de Dieu a les plus funestes conséquences. Ce n'est que par la foi en Jésus-Christ que les hommes parviennent à la béatitude, ce qui exclut du salut éternel tous ceux qui ne connaissent point le Fils de Dieu, tous ceux qui ne veulent ou ne peuvent pas l'adorer comme coéternel au Père. De là la désolante croyance d'un Dieu-bourreau, toujours armé de la hache. Quelle distance entre cette notion de la Divinité, digne de sauvages, et celle de Spinoza ! Qu'importe que les hommes connaissent l'Écriture, qu'importe qu'ils sachent ce qui s'est passé dans un petit pays qu'on appelle la terre sainte ? Ne savent-ils pas par la lumière naturelle qu'il existe un Dieu ? S'ils mènent d'ailleurs une vie réglée par la raison, n'auront-ils pas la vraie béatitude, puisqu'ils possèdent une croyance vraie, à laquelle ils conforment leur conduite ? Dès lors ceux que les chrétiens, dans leur étroitesse, appellent des infidèles peuvent avoir la foi aussi bien que ceux qui se disent les fidèles par excellence ; leur foi sera même plus pure ; et s'ils adorent le Dieu que leur révèle la lumière naturelle par la pratique de la justice et l'amour du prochain, leur salut est assuré. A la hauteur où

(1) *Spinoza*, Tractatus theologico-politicus, cap. IV et XII.

Spinoza plane, cela est d'une certitude si grande, qu'il ne se donne pas même la peine de répondre aux pitoyables raisons que les chrétiens allèguent pour leurs fausses croyances : il se contente de les écarter comme de pures imaginations, comme un mauvais rêve (1).

Les chrétiens se vantent qu'eux seuls ont la vraie morale, comme eux seuls ont la vraie religion. Orgueil né de l'ignorance! Leur morale n'est qu'une spéculation de marchand, un calcul de mercenaire. Mettons en regard de ce que Bossuet vient de nous dire la doctrine d'un philosophe que tout orthodoxe se croit obligé d'insulter. Le salut ne peut être que l'accomplissement de notre destinée; puisque l'homme a pour mission de connaître Dieu et de l'aimer, la connaissance et l'amour de Dieu feront tout ensemble son salut et sa béatitude; dès lors c'est là le terme et la fin dernière des actions humaines. Spinoza en conclut que celui-là seul observe la loi divine qui prend soin d'aimer Dieu, non par crainte du châtiment ou par désir d'une récompense, telle que la gloire ou la béatitude célestes, mais par cela seul qu'il sait que la connaissance et l'amour de Dieu sont le souverain bien. La loi divine, dit le philosophe, est donc tout entière dans ce précepte suprême : Aimez Dieu comme votre souverain bien. Spinoza qui ne prodigue pas ses paroles, répète que cela veut dire qu'il ne faut pas aimer Dieu par crainte du châtiment, ni par amour pour un autre objet; car l'idée de Dieu nous enseigne que Dieu est notre souverain bien, que la connaissance et l'amour de Dieu sont la fin dernière où il faut diriger tous nos actes. Spinoza revient sur ce sujet dans son *Éthique,* ce livre où respire, disent les orthodoxes, le plus grossier athéisme : singulier athée que celui qui s'évertue à enseigner « que la souveraine félicité consiste dans la connaissance de Dieu, laquelle nous porte à ne faire d'autres actes que ceux que nous conseille l'amour et la piété! » Le philosophe hollandais, si calme, si impassible, ne parle qu'avec dégoût du calcul qui inspire la morale chrétienne. Il plaint l'erreur de ceux qui attendent de Dieu de grandes récompenses pour leurs actions vertueuses. Il compare les hommes que la crainte seule de la peine porte au bien, à des esclaves qui remplissent leur devoir

(1) *Spinoza,* Tractatus, cap. XII, V. — Epist. XLIX.

sous le fouet du maître : peut-on dire qu'ils agissent par amour du bien, et méritent-ils le nom d'hommes vertueux? Dans sa correspondance, Spinoza avoue que cette morale lui donne des nausées : il en détourne les yeux, dit-il, et il a besoin de n'y point penser, car elle répugne à ses sentiments, et elle l'éloigne de la pensée de Dieu (1).

Nous savons toutes les accusations que l'on aime de lancer contre la morale de Spinoza : morale sans base, dit-on, parce que le panthéisme détruit toute liberté. Pour le moment nous laissons de côté les conséquences qui découlent du panthéisme; pour savoir ce que pense notre philosophe, écoutons ce que lui-même nous dit : qui pourrait savoir mieux que lui sa pensée intime? Que la liberté soit incompatible avec le panthéisme, nous le croyons également; et quand il n'y a plus de liberté, il est difficile de comprendre qu'il y ait une morale. Tout cela est vrai, mais cela n'empêche point la morale du philosophe panthéiste d'être plus pure que la morale du christianisme. Il y a mieux. La morale chrétienne ne règne plus que parmi le vulgaire : nous doutons fort qu'un penseur chrétien osât aujourd'hui se prononcer franchement pour la morale intéressée de David et d'Abraham, ces modèles de justice célébrés par Bossuet. La morale de Spinoza manque de sanction, disent les chrétiens. Il est vrai qu'il ne croit ni au paradis ni à l'enfer; mais malheur à nous si notre morale doit s'écrouler avec des dogmes, auxquels bientôt les enfants ne croiront plus! Qu'il n'y ait ni enfer, ni paradis, cela empêche-t-il que la morale n'ait une sanction? Spinoza la formule avec sa précision habituelle : « Chacun recueillera suivant ce qu'il aura semé : du mal sortira nécessairement le mal, si le coupable ne se corrige; et du bien sortira le bien, si celui qui l'accomplit y persiste (2). » Chose singulière! les orthodoxes prétendent que la morale philosophique n'a point de sanction, et elle a une sanction mille fois plus sévère que l'enfer. Car il y a avec l'enfer des accommodements : les bonnes œuvres que l'on paie, l'absolution que l'on achète. Spinoza ignore les indulgences, il ne daigne pas même en parler : le mal produit nécessairement le mal, il n'y

(1) *Spinoza*, Tractatus, cap. IV; — Ethica de mente (fin); de servitute, propos. 28; — Epist. XXXIV.
(2) *Idem*, Tractatus, cap. IV.

a pas d'intercession de saints qui tienne. Le bien sort aussi nécessairement du bien, sans que l'on ait besoin de l'Église ni du porte-clefs saint Pierre.

Jusqu'ici Spinoza est dans le vrai; nous souscririons sans réserve à sa morale, si chez un philosophe l'on pouvait faire abstraction des principes et de leurs conséquences. Ici nous abordons un ordre d'idées, où l'éloge fait place à la critique. La doctrine de Spinoza s'appelle le panthéisme, non pas qu'il enseigne, comme on le croit assez communément, que tout est Dieu, mais il dit que Dieu est tout. Cela revient à dire que Dieu seul existe, que hors de lui rien n'a une existence individuelle, l'homme pas plus que les objets du monde physique. Aussi Spinoza définit-il l'homme une idée, c'est à dire une forme passagère de la pensée éternelle. Si l'homme n'a pas d'existence véritable, que deviennent les spéculations sur sa destinée? Vaut-il la peine de s'occuper de la mission d'un être dont la vie n'est que le rêve d'un instant? Et si, en guise de passe-temps, on voulait s'intéresser à cette manifestation fugitive de la pensée divine, quelle loi concevra-t-on pour les hommes? Dira-t-on avec Spinoza qu'ils ont pour mission de connaître Dieu et de l'aimer? Le grand philosophe n'a pu parler ainsi que par une singulière inconséquence. Pour qu'il y ait des rapports entre deux êtres, il faut qu'ils aient chacun une existence bien distincte; or l'unité absolue du panthéisme exclut toute distinction. L'être que l'on appelle homme se confond dans l'être universel; dès lors, l'idée d'un rapport entre l'homme et Dieu ne présente plus de sens, pas plus que ces rapports mystiques que la théologie catholique établit entre les trois personnes de la Trinité. L'idée de liberté ne se conçoit pas davantage. Spinoza l'admet, mais en quelque sorte comme une illusion que se fait l'esprit humain. Si l'homme pénétrait toutes les causes nécessitantes qui engendrent ses actions, il ne dirait plus qu'il est libre; il se croit libre, parce qu'il ignore l'enchaînement de ces causes. En définitive, la liberté est un rêve comme son existence en est un.

Si l'homme n'est pas libre, peut-il encore être question d'une loi morale? Rien de plus pur que la maxime de Spinoza, que la connaissance et l'amour de Dieu sont notre béatitude. Mais si l'homme demandait au philosophe : « A quoi bon cette béatitude?

Pourquoi aimerais-je Dieu? » Nous ne savons pas trop ce que répondrait le philosophe, s'il voulait être conséquent. Logiquement, c'est un non-sens, de parler d'une loi pour un être qui n'a qu'une existence illusoire : il faut une personne pour qu'il puisse être question d'une loi quelconque, disent les juristes, et le bon sens le dit avec eux. Si l'homme n'est plus une personne, il obéira à la nécessité du lien inconcevable qui l'attache à l'être universel, mais cette obéissance n'étant pas libre, ne peut pas s'appeler l'accomplissement d'un devoir moral. S'il n'y a plus de loi véritable pour l'individu, parce qu'il n'y a plus d'individus, à plus forte raison ne saurait-il être question d'une loi pour les peuples, pour l'humanité, car une collection d'êtres qui ne sont que l'ombre d'un rêve ne peuvent constituer une individualité. Que parle-t-on donc d'un droit des gens, de la justice ou de l'injustice des guerres! Tout est juste, et rien n'est juste, car tout est nécessaire, la conquête et la force brutale, aussi bien que la justice et le droit.

Faut-il rendre Spinoza responsable des conséquences qui découlent de sa fausse conception de Dieu? Il est certain que la doctrine qu'on lui reproche n'est pas la sienne. Laissons la liberté métaphysique de côté, et demandons à notre philosophe ce qu'il pense de la liberté civile et politique. Nous avons exposé ses idées ailleurs (1). Rappelons seulement que le penseur qu'on accuse de nier la liberté fut le premier à poser ce principe d'où découle tout notre système constitutionnel, que l'État doit garantir la liberté du citoyen. Il appliqua cette maxime si féconde en conséquences à la liberté religieuse, dans un siècle où les philosophes chrétiens étaient unanimes à donner à l'État un pouvoir absolu sur la religion. Qu'on appelle cette doctrine de l'inconséquence, tant que l'on voudra, toujours est-il que la politique de Spinoza est infiniment supérieure à celle du christianisme. Après cela, nous avouerons volontiers que le philosophe est responsable des faux principes qu'il pose, car si jamais ils étaient acceptés comme loi religieuse, les conséquences ne feraient point défaut, les principes ayant en eux une force vive qui l'emporte sur les contradictions des hommes. Toutefois, même sur le ter-

(1) *L'Église et l'État*, troisième partie.

rain religieux, il y a une réserve à faire contre les aveugles accusations que les zélés chrétiens lancent contre Spinoza. Il n'est pas vrai qu'il soit un impie, il n'est pas vrai qu'il soit un athée. Un poète allemand, quoique engagé dans la réaction religieuse de notre époque, Novalis, dit très bien que Spinoza est ivre de Dieu. En effet, il a tellement le sentiment de Dieu, qu'il absorbe tout en lui, et qu'il perd la notion de l'individualité humaine. En ce sens, on peut dire avec un philosophe français, que c'est improprement qu'on appelle sa doctrine panthéisme, qu'il faudrait plutôt la nommer un théisme immodéré : « Loin, en effet, de rien ôter à Dieu, il lui donne plutôt trop; loin de le nier, il l'affirme au delà même du vrai. Il est donc bien plutôt l'excès que la négation de la véritable idée de Dieu (1). » Concluons avec un illustre théologien d'Allemagne que Spinoza doit être placé parmi les saints au lieu d'être traité d'impie et d'athée (2).

M. Cousin met une singulière énergie à réprouver la fausse notion que Spinoza se fait de Dieu : « Répétons-le avec toute la force qui est en nous, cet être absolu n'est pas le vrai Dieu, car c'est une substance et non pas une cause; ce n'est pas un être libre, par conséquent, ce n'est pas une personne, il ne peut donc être l'objet ni de notre reconnaissance, ni de notre respect, ni de notre amour. » Cela est juste et bien dit, mais M. Cousin a-t-il raison d'ajouter que le dieu de Spinoza n'est qu'une image mensongère du Dieu de Bossuet (3)? Si le panthéisme de Spinoza est faux, le Dieu-homme, le Dieu-bourreau des chrétiens ne l'est pas moins. D'un côté, nous avons une conception abstraite qui conduit à de funestes aberrations : d'autre part, nous avons une superstition qui ne peut engendrer que la superstition. Si M. Cousin a raison de réprouver le panthéisme, Spinoza a raison aussi de flétrir le christianisme historique. Nous laissons la parole à notre philosophe : « La foi n'est plus aujourd'hui que préjugés et crédulités. Et quels préjugés, grand Dieu! Des préjugés qui changent les hommes d'êtres raisonnables en brutes, en leur ôtant le libre usage de leur jugement, le discernement du vrai et

(1) *Damiron*, Mémoire sur Spinoza et sa doctrine.
(2) *Schleiermacher*, Reden über Religion, pag. 47.
(3) *Cousin*, dans le *Journal des savants*, 1861, pag. 89.

du faux, et qui semblent avoir été forgés tout exprès pour éteindre, pour étouffer la flamme de la raison humaine. La piété, la religion sont devenus un amas d'absurdes mystères; et il se trouve que ceux qui méprisent le plus la raison, qui rejettent, qui repoussent l'entendement humain comme corrompu dans son essence, sont justement, chose prodigieuse! ceux que l'on croit éclairés de la lumière divine (1). » Le portrait n'est pas flatté, mais il est fait d'après nature. Oui, le catholicisme est une conjuration contre la raison, contre la pensée; ses mystères, comme le dit Spinoza « sont d'absurdes erreurs, d'horribles inventions. » Oui, comme l'écrit encore notre philosophe, l'Église catholique semble être établie « pour tromper les hommes et pour enchaîner l'esprit humain (2). » Ce n'est pas assez dire : toute tromperie suppose un trompeur, et on ne trompe pas pour le seul plaisir de tromper : si l'Église connaît et pratique si bien l'art de la tromperie, c'est qu'elle veut exploiter la bêtise et l'ignorance au profit de son immortelle ambition. Voilà le fruit de la superstition du Dieu-homme! Voilà à quoi aboutit le Dieu de Bossuet!

Il y a donc erreur des deux côtés. La superstition chrétienne rejette les esprits libres dans le panthéisme ou dans une doctrine plus fausse encore, le matérialisme. Il faut que la philosophie réagisse contre cette funeste tendance. Pour cela, elle doit répudier la prudence trop vantée de Descartes et imiter Spinoza, en proclamant hardiment ses convictions, et il faut que ces convictions deviennent la règle de la vie. Ce n'est qu'en repoussant l'élément superstitieux du christianisme, qu'elle se fera écouter des libres penseurs et qu'elle pourra les ramener à la foi. Aussi longtemps qu'elle voudra concilier ce qui est inconciliable, une religion fondée sur l'incarnation de Dieu avec les enseignements de la raison, elle échouera honteusement, et elle restera sans action sur le développement religieux de l'humanité. C'est pour mettre cette vérité dans tout son jour, que nous insistons sur la philosophie du dix-septième siècle, dont la prétention était de concilier la foi révélée et la raison. Spinoza seul fait exception. A ce titre, il faut lui accorder la première place parmi les libres penseurs.

(1) *Spinoza,* Tractatus, Præfatio.
(2) *Idem,* Epist. LXXIV.

§ 3. Malebranche

I

Nous quittons les hauteurs de la libre spéculation pour descendre dans les bas fonds de la philosophie chrétienne. Si jamais deux mots ont dû être étonnés de se trouver réunis, ce sont bien la philosophie et le christianisme. Voici cependant un chrétien sincère, un prêtre, un oratorien, qui passe sa vie à philosopher, Malebranche va nous donner la clef de cette quadrature du cercle qui consiste à allier la libre pensée à une religion qui ne veut ni pensée ni liberté, que dis-je ? une religion pour qui la liberté de penser est un crime. Descartes témoignait tant de respect pour les vérités révélées qu'il n'osait y toucher. Était-ce peut-être un effet de sa prudence que M. Cousin aime tant? Son disciple, plein de confiance dans la philosophie cartésienne, applique sa doctrine à la théologie. On ne dira point que le philosophe français est au dessous de sa tâche; il est difficile d'avoir plus d'esprit, plus d'imagination et plus de charme dans la diction. Si Malebranche a échoué, c'est qu'il tentait une œuvre impossible. Cela ne l'a pas empêché de trouver bien des imitateurs de notre temps; l'on a fait à l'envi de la philosophie chrétienne ou du christianisme philosophique. Nous allons voir le maître à l'œuvre : son sort nous dira celui qui attend son école.

Malebranche transporte dans la philosophie le ton d'oracle qui est habituel aux théologiens. Ces messieurs sont si habitués à être l'organe de la vérité absolue, qu'ils se croient les confidents de Dieu; ils affirment et tout est dit. Écoutons Malebranche : « La vraie religion et la vraie philosophie sont identiques (1). » Nous n'en doutons point. Mais où est cette vraie religion? Il va sans dire que c'est le christianisme, et parmi les sectes chrétiennes, le catholicisme, car c'est un prêtre catholique qui parle. Quant à la vraie philosophie, c'est évidemment celle de Descartes. Aujourd'hui le cartésianisme ne passe plus pour la vérité absolue. N'en serait-il pas de même de la *vraie religion?* « Notre foi, con-

(1) *Malebranche*, Traité de morale, I, 2, 11.

tinue Malebranche, est parfaitement raisonnable dans son principe ; elle ne doit pas son établissement aux préjugés, mais à la droite raison (1). » Autant de paroles, autant d'oracles ; autant d'oracles autant de contre-vérités. Qu'est-ce que *le principe de la foi chrétienne?* C'est le Dieu-homme, c'est à dire le cercle qui se transforme en un carré. Voilà qui est certes *parfaitement raisonnable*. Si cette croyance s'est répandue, c'est grâce aux prétendus miracles ; cela ne s'appelle pas un *préjugé*, mais la *droite raison!* Nous avons maintenant le secret de la philosophie chrétienne ; il ne s'agit que d'appeler *droite raison*, ce que vulgairement on nomme *superstition*, puis d'affirmer haut et fort que la foi chrétienne est *parfaitement raisonnable*. Voilà l'essence : des mots et des paroles. Après cela, on se met à chercher une explication telle quelle des dogmes ; chose qui n'est point difficile, quand on a de l'imagination comme Malebranche.

Avant tout, il faut prouver que la raison et la foi sont identiques. Rien de plus simple : « Je ne croirai jamais, dit Malebranche, que le vrai philosophe soit opposé à la foi. » C'est toujours parler comme un oracle et comme un théologien. Notre philosophe chrétien est convaincu d'avance, cela fait qu'il ne se montre pas difficile sur les preuves : « Soit que Jésus-Christ, selon sa divinité, parle aux philosophes dans le plus secret d'eux-mêmes, soit qu'il instruise les chrétiens par l'autorité visible de l'Église, il n'est pas possible qu'il se contredise. La vérité nous parle en diverses manières, mais certainement elle nous dit toujours la même chose. » Oui, sans doute, en supposant que ce soit la vérité qui parle, il est évident qu'elle ne peut jamais dire que le vrai. Reste à prouver que la vérité parle par l'autorité visible de l'Église, de l'Église catholique, bien entendu. Cela est un peu moins évident et mériterait bien d'être prouvé. Voilà bientôt deux mille ans que nous attendons la preuve. Les défenseurs de l'Église n'ont pas manqué, mais, chose singulière! plus ils démontrent, moins on croit que Jésus-Christ soit Dieu et que Dieu parle par l'*autorité visible de l'Église*. Chose plus singulière! On n'a même jamais pu savoir ce que c'est que cette Église, qui est l'organe de la vérité, elle est introuvable. Nous voilà bien avancés ! Est-il mieux démon-

(1) *Malebranche*, Traité de morale, I, 14, 3.

tré que *Jesus-Christ parle aux philosophes dans le plus secret d'eux-mêmes?* Quels sont ces philosophes? Si par philosophes on entend les libres penseurs, ceux-là certainement n'entendent point la voix de Jésus-Christ. Parmi eux se trouvent le divin Platon, le profond Aristote. Malebranche fait bon marché de cette philosophie, qui n'est point l'organe de Jésus-Christ : c'est, dit-il, la *fausse philosophie* qui est en opposition avec la religion. Et qu'est-ce que cette *fausse philosophie?* c'est la *philosophie des païens*, la philosophie *fondée sur l'autorité humaine*, en un mot, *toutes les opinions non révélées* (1). Nous y voilà, et la lumière se fait. La vraie philosophie est donc celle qui est *révélée*. Nous ne connaissons d'autre révélation que l'Écriture sainte, c'est donc l'Écriture sainte qui renferme la *vraie philosophie;* toutes les autres sont *fausses*, à commencer par Platon et Aristote. Nous croyions que la philosophie procédait de la raison. Erreur! La raison est une *autorité humaine*, et toute philosophie fondée sur une *autorité humaine* est fausse. Que nous reste-t-il? La philosophie révélée. Maintenant nous comprenons l'identité de la philosophie et de la religion; elle est telle, que Malebranche a tort de les distinguer : il n'y a d'autre philosophie que le catholicisme, c'est à dire qu'il n'y a point de philosophie.

Que les philosophes chrétiens admirent ce tour de force, nous le croyons volontiers; nous ne pouvons y voir qu'un parfait galimatias. Le mot est dur, mais nous ne faisons que le répéter; c'est Bossuet qui le premier l'a prononcé, et jamais reproche ne fut mieux fondé. Nous ne sommes qu'au début de la déraison qui s'appelle philosophie chrétienne. Le début promet, et Malebranche tient sa promesse. A le juger sur son point de départ, on croirait qu'il est confit en orthodoxie. En effet, il est le type de ces philosophes à qui Jésus-Christ *parle dans le plus secret d'eux-mêmes*. Or Jésus-Christ ne peut pas leur dire autre chose que ce que dit la foi. A ce titre, Malebranche doit être l'orthodoxie incarnée. Cependant il est disciple de Descartes; or le maître, malgré toute sa prudence, a été répudié par les orthodoxes, et il est noté aujourd'hui comme le patriarche du panthéisme. Que pense Malebranche de cette doctrine? Il est venu après Spinoza; la *semence* avait

(1) *Malebranche*, Entretiens sur la métaphysique. (Œuvres, t. I, pag. 84, édit. Charpentier.)

produit ses fruits. A en juger par les paroles de notre oratorien, il était à mille lieues du panthéisme : son indignation s'exhale en injures peu convenables pour un philosophe qui écrit sous l'inspiration du Christ : « Ce *misérable* Spinoza, dit-il, a jugé que la création était impossible, et par là dans quels égarements n'est-il pas tombé? » Ailleurs il le traite de *méchant esprit* (1). Passons sur les injures, elles sont sans doute l'expression outrée d'une conviction profonde. Puisque Malebranche flétrit avec tant de violence la doctrine qui confond tout en Dieu, il faut que lui soit partisan décidé de l'individualité humaine. C'est donc ici que la philosophie chrétienne va paraître dans tout son éclat. Eh bien, c'est à n'en pas croire ses yeux. Malebranche qui traite Spinoza de *misérable*, parce qu'il est panthéiste, est lui-même panthéiste! La contradiction est si choquante tout ensemble et si odieuse, qu'il nous faut citer nos témoignages pour qu'on ne nous accuse point de calomnier le plus illustre des philosophes chrétiens. Nos autorités ne sont pas suspectes, et pour ceux qui connaissent tant soit peu l'histoire de la philosophie, elles sont inutiles : tout le monde est d'accord aujourd'hui pour dire que Malebranche est le frère germain de Spinoza. Nous allons laisser la parole aux maîtres de la science.

L'on sait que le principe fondamental de la philosophie de Malebranche est que toute efficacité n'appartient qu'à Dieu; la créature n'agit point sur la créature; ce que nous considérons comme une action n'est qu'une *occasion*. De là suit, dit M. Cousin, que c'est Dieu qui seul agit en nous, qu'il est l'acteur unique dans la nature et dans l'homme, que l'homme n'est pas *agent* mais *agi*, pour nous servir de l'énergique expression de Malebranche. Mais si l'homme n'est pas une cause, il n'a pas d'existence propre et véritable; Dieu est la seule cause et la seule substance. Nous voilà en plein spinozisme. La théorie des idées de Malebranche, et sa célèbre vision en Dieu, nous y conduisent également, car elles annulent le monde extérieur, en ce sens du moins qu'il n'agit pas sur nous, nous ne savons pas même s'il existe, nous ne le comprenons que par l'idée que nous en avons, et cette idée repose en

(1) *Damiron*, Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au dix-septième siècle, t. II, pag. 519.

Dieu. N'est-ce point dire que Dieu seul existe? et n'est-ce pas là le premier axiome de Spinoza? Chose triste à dire, il arrive même à Malebranche de se servir de l'expression mal famée de *substance* en parlant de Dieu, de sorte que son langage comme sa pensée sont presque identiques avec la doctrine d'un homme qu'il traite de *misérable* et de *méchant esprit!* On lit dans ses *Entretiens de métaphysique* que c'est dans la *substance de Dieu* que *tout se trouve* et que *son ouvrage est en lui* et *subsiste en sa substance*. Voilà bien l'unité absolue, la substance unique de Spinoza : l'âme et le monde sont absorbés en Dieu (1). Que manque-t-il à ce spinozisme, sinon le nom de Spinoza?

Le nom mal famé du *misérable* n'a pas fait défaut à Malebranche. Un grand philosophe l'appelle le *Spinoza chrétien*. Le mot de Hegel a fait fortune; M. Cousin l'a répété (2). Il caractérise parfaitement la philosophie chrétienne : comment un penseur a-t-il pu songer à concilier une religion qui repose sur la personnalité d'un Dieu fait homme avec une philosophie qui nie toute personnalité, celle de Dieu, aussi bien que celle de l'homme? Il faut recourir à l'inconséquence pour expliquer comment deux doctrines tout à fait opposées ont pu se réunir dans une seule tête. L'inconséquence même est difficile à concevoir. On comprend que les réalistes du moyen âge aient été tout ensemble philosophes et chrétiens : le mot de panthéisme était à peine prononcé et l'on n'en connaissait point la funeste portée. Mais après Spinoza, il n'y avait plus moyen de se faire illusion ; cela était surtout impossible pour un penseur qui flétrissait le philosophe hollandais. Si donc Malebranche, malgré son horreur pour le spinozisme, est un *Spinoza chrétien*, cela prouve jusqu'à la dernière évidence qu'il n'avait aucune idée claire, ni en philosophie, ni en religion. Il est le vrai type de ceux qui veulent allier le christianisme et la philosophie : ils se paient de paroles. C'est dans cet art que brille Malebranche. Comment appelle-t-on un flux de paroles qui n'a pas de sens? Bossuet l'a dit, c'est du galimatias. Nous allons voir si le mot est trop dur.

(1) *Cousin*, dans le *Journal des savants*, février 1861.—*Damiron*, Histoire de la philosophie au dix-septième siècle, t. II, pag. 494, ss.
(2) *Hegel*, Geschichte der Philosophie, t. III, pag. 441. —*Cousin*, Fragments, t. II, pag. 167.

II

Malebranche est chrétien, et l'on n'a jamais mis en doute la sincérité de ses croyances. Mais si sa bonne foi est incontestable, il est tout aussi certain que sa doctrine ébranle les fondements de la foi chrétienne. Nous venons d'entendre le philosophe flétrir le spinozisme, alors que le panthéisme déborde chez lui. Cette même contradiction se rencontre dans ses opinions théologiques. Le dix-septième siècle fut vivement agité par les débats des jansénistes et des jésuites sur la grâce. Malebranche écrivit un livre sur la matière. Ne devrait-on pas s'attendre à ce qu'un philosophe, un oratorien, eût une opinion bien décidée sur le dogme fondamental du christianisme? Cependant le célèbre Arnauld lui écrit : « Personne avant vous, voulant expliquer la grâce de Jésus-Christ et le mérite des bonnes œuvres, a-t-il mêlé ensemble deux erreurs aussi opposées que celles de Luther et de Pélage?... Voilà votre doctrine, c'est Luther et Pélage (1). » Jamais plus sanglant reproche n'a été adressé à un philosophe qui se croyait théologien très orthodoxe. Luther, quoi qu'en disent le catholiques, était le vrai disciple d'Augustin, il n'avait qu'un tort, c'est d'outrer son maître; or qui ne sait que l'illustre Père de l'Église était l'adversaire acharné de Pélage? Qui ne sait que c'est dans sa longue lutte avec le pélagianisme que le grand docteur développa sa doctrine sur la grâce? Le débat était capital, car l'existence même du christianisme était en cause. Pélage niait ou affaiblissait le péché originel, au point que l'incarnation du Christ en était compromise. Pour sauver le christianisme, saint Augustin exagéra la faute du premier homme, au point qu'on l'a accusé de détruire la liberté. Luther, plus logique ou plus emporté que son maître, la nie ouvertement. Comment un philosophe, se disant chrétien, a-t-il pu allier Luther qui nie la liberté, avec Pélage qui l'exalte? Toutefois l'accusation d'Arnauld était fondée. Nous allons écouter Malebranche et ses contemporains les plus orthodoxes; ce qui résultera de notre enquête, c'est que le philosophe français allie le feu et l'eau en religion comme en philosophie.

(1) *Damiron*, la Philosophie du dix-septième siècle, t. II, 572.

Qu'est-ce que saint Augustin oppose sans cesse à Pélage? C'est que la venue du Christ ne se conçoit que pour autant que la nature de l'homme soit corrompue par le péché originel : à quoi bon en effet un réparateur, s'il n'y a rien à réparer? Donc le Père de l'Église dépeint la chute sous les plus noires couleurs; plus l'homme est coupable, plus le bienfait de son divin Sauveur est grand. Malebranche admet la chute et l'incarnation du Fils de Dieu, mais en renversant la doctrine d'Augustin : « Le péché du premier homme, qui a fait entrer dans le monde les maux qui accompagnent la vie, et la mort qui la suit, était *nécessaire*, afin que les hommes, après avoir été éprouvés sur la terre, fussent légitimement comblés de cette gloire, dont la variété et l'ordre feront la beauté du monde futur... Nul moyen de faire mériter aux hommes la gloire qu'ils posséderont un jour n'était comparable à celui de les laisser tous envelopper dans le péché, pour leur faire à tous miséricorde en Jésus-Christ. » Ne dirait-on pas que la chute est le plus grand bien qui ait pu arriver aux hommes? Nous comprenons le but du philosophe; il veut réconcilier la raison avec un dogme qui choque la raison; il veut nous montrer un bienfait là où les ennemis du christianisme ne voient que cruauté. Mais il ne réussit pas mieux comme philosophe que comme chrétien. Si la doctrine de saint Augustin fait jouer à Dieu un rôle odieux, l'explication de Malebranche y ajoute l'absurdité et presque le ridicule. Comment! C'est le meilleur moyen de faire mériter aux hommes la gloire céleste que de commencer par damner le plus grand nombre, puis d'en sauver quelques-uns, par la grâce de Jésus-Christ! Jésus-Christ, c'est Dieu; c'est donc Dieu qui pour sauver quelques élus, perd la masse du genre humain, et cela pour faire admirer sa miséricorde! Ce Dieu n'est pas seulement le Dieu-bourreau de la théologie orthodoxe, c'est encore un être souverainement égoïste : car c'est en vue de lui que tout le genre humain est enveloppé dans la chute d'Adam, c'est pour faire éclater sa grâce et sa bonté infinie. Et c'est lui qui l'a voulu ainsi, c'est pour cela qu'il a créé les hommes! Admirez donc et aimez un Dieu qui damne les trois quarts du genre humain, pour que le quart restant soit sauvé par lui de la meilleure façon! Bossuet a-t-il tort d'appeler cela du galimatias?

Nous savons les échappatoires de la théologie pour concilier la

damnation de l'immense majorité des hommes avec la bonté divine. On pourrait aussi les qualifier de galimatias. Pour faire comprendre au lecteur les erreurs de Malebranche, il nous faudrait entrer dans toutes les subtilités de la grâce, et montrer que le philosophe remplaça le galimatias orthodoxe par un galimatias soi-disant philosophique qui mécontenta tout le monde; il ne donna pas satisfaction à la foi, puisqu'il la heurtait, et moins encore à la raison qui n'a rien de commun avec la foi catholique. Bornons-nous à rapporter la sévère censure de Fénelon; le lecteur aimera mieux le croire sur parole, que de s'engager dans le labyrinthe d'absurdités que les théologiens ont inventées pour expliquer ces horribles paroles : *il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus*. Le doux, l'indulgent Fénelon accuse Malebranche de *détruire tout le système sur la grâce*, il l'accuse de *renverser le mystère de la prédestination*, il l'accuse de donner un démenti à saint Paul qui s'écrie sur cet insondable mystère : O profondeur de la sagesse de Dieu! Enfin Fénelon accuse Malebranche de tomber dans l'erreur des semi-pélagiens, en enseignant que les dispositions naturelles des hommes déterminent l'âme de Jésus-Christ à prier pour les uns plutôt que pour les autres (1). En définitive le philosophe chrétien, qui avait proclamé comme un axiome l'identité de la foi et de la raison est convaincu de ruiner la foi.

Il valait bien la peine de répudier la *fausse philosophie* des libres penseurs pour aboutir au même résultat qu'eux! Cette *fausse philosophie* a du moins le mérite de maintenir l'indépendance de la raison en face de la foi; éclairée par cette lumière vraiment divine, elle se garde bien de damner les hommes que Dieu a créés pour la vie et non pour la mort. La philosophie chrétienne, au contraire, est tout aussi absurde aux yeux de la raison qu'aux yeux de la foi. Car elle doit maintenir les croyances de l'Église; or ces croyances, autrement appelées mystères, sont un défi au bon sens. Écoutons Malebranche. On lui oppose que le Sauveur laisse périr les hommes qu'il est venu sauver, ou du moins que sur cent il n'en sauve pas un. L'objection est sérieuse; pour un philosophe chrétien, c'est une bagatelle : « Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, pour ceux mêmes qui périssent tous les jours. Que les

(1) *Damiron*, la Philosophie du dix-septième siècle, t. II, pag. 574, 575.

pécheurs ne suivent-ils les conseils de Jésus-Christ? Que ne se préparent-ils à recevoir la pluie du ciel? » Si ces paroles ont un sens, elles veulent dire que chacun se peut sauver. Tel est bien le sentiment de la philosophie. Est-ce aussi celui du philosophe chrétien? Il n'a garde de le dire et il n'oserait le penser, car il serait pélagien et damné lui-même. Cela ne l'empêche pas d'affirmer que Dieu *veut véritablement* que tous les hommes soient sauvés. C'est la formule. Rien de mieux. Mais si Dieu veut que les hommes soient sauvés, pourquoi ne les sauve-t-il pas? Qu'est-ce qu'un Dieu qui *veut véritablement* et qui n'accomplit pas ce qu'il veut? Le Dieu des philosophes non chrétiens, le Dieu de la *fausse philosophie*, est plus logique et plus charitable : il veut sauver tous les hommes et il les sauve (1).

Malebranche a beau faire, il est pélagien; Fénelon et Arnauld l'ont prouvé jusqu'à la dernière évidence. Mais il est pélagien inconséquent comme il est philosophe inconséquent. L'inconséquence et la philosophie chrétienne sont synonymes. Pélage revendique hardiment la liberté de l'homme; il est un des plus énergiques défenseurs de l'individualité humaine : c'est son titre de gloire. Puisque Malebranche est pélagien, il devrait aussi être partisan décidé de la liberté. Mais comment reconnaîtrait-il la liberté alors qu'il est panthéiste? Fénelon n'a pas eu de peine à prouver que notre pélagien détruit la liberté. Si, comme il le soutient, l'ordre inviolable est de l'essence même de Dieu, il n'y a de possible que ce que l'ordre permet, par conséquent que ce qui est. En effet, cet ordre inviolable est invincible; donc Dieu est incapable de vouloir et de pouvoir rien qui y soit contraire; et comme Malebranche ajoute à ce premier principe celui-ci, que l'ordre exige que Dieu fasse toujours ce qu'il peut produire de plus parfait, il s'ensuit que tout ce qui est au dessous du plus parfait est absolument impossible. D'où suit que Dieu n'est pas libre et ses créatures ne le sont pas davantage, puisqu'elles ne sauraient en aucun sens agir contre la détermination de l'ordre.

Arnauld crut devoir réfuter le *Traité de la nature et de la grâce* où Malebranche essayait d'expliquer la foi par la philosophie. Il écrit à Nicole pendant qu'il était occupé à son travail : « Plus

(1) Voyez sur tout ce débat *l'Esprit de M. Arnauld*, t. I, pag. 80, ss.

j'avance plus je suis touché des *renversements* que ces *imaginations métaphysiques* font dans la religion. » Arnauld est suspect comme janséniste, dira-t-on. Soit, Bossuet ne l'est pas. C'est le dernier Père de l'Église : il va nous dire à quoi aboutit la philosophie chrétienne de Descartes et de ses disciples. La première lecture du *Traité de la grâce* lui inspira, dit-il, une véritable horreur, tant la doctrine de Malebranche lui semblait fausse, malsaine et funeste. Ces nouveautés philosophiques l'effrayèrent. Il jeta un cri de détresse, et ce cri d'alarme était prophétique. Dans une lettre à un disciple du philosophe oratorien, il écrit cette dure parole que nous avons répétée : « Je ne me souviens pas d'avoir jamais lu aucun exemple d'un plus *parfait galimatias.* » Bossuet ne se serait pas donné la peine de censurer le langage amphigourique du père Malebranche, si celui-ci n'avait été disciple de Descartes : « Je vois, dit-il, non seulement en ce point de la nature et de la grâce, mais encore en beaucoup d'autres articles très importants de la religion, un grand combat se préparer contre l'Église, sous le nom de la philosophie cartésienne. » Bossuet lui-même était cartésien ; il ne veut pas admettre que Descartes soit coupable ; il croit que l'on entend mal ses principes, il regrette que les conséquences que l'on en tire contre le dogme la rendent odieuse. En réalité, ces conséquences découlaient logiquement des principes. « Sous prétexte, continue Bossuet, qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement, chacun se donne la liberté de dire : J'entends ceci, et je n'entends pas cela, et sur ce seul fondement on approuve et on rejette tout ce qu'on veut. » Bossuet aurait voulu limiter le principe de l'évidence à la philosophie pure en l'excluant de la théologie, mais les principes et l'esprit humain ne se laissent point scinder ainsi. « Il s'introduit, dit Bossuet, une liberté de juger qui fait que, sans égard à la tradition on avance témérairement tout ce qu'on pense. Jamais cet excès n'a paru davantage que dans le système de Malebranche, car j'y trouve à la fois les inconvénients de toutes les sectes, et en particulier ceux du pélagianisme. » Bossuet constate encore un autre fait. Le mal se répandait dans la société et là était le grand danger de ce que l'évêque de Meaux flétrit énergiquement comme une hérésie : « Ce mot vous étonnera, dit-il, mais je ne le dis pas en l'air. Je parle sous les yeux de Dieu et dans la vue de

son jugement redoutable, comme un évêque qui doit veiller à la conservation de sa foi. *Le mal gagne.* A la vérité, je ne m'aperçois pas que les théologiens se déclarent en votre faveur, au contraire, ils s'élèvent tous contre vous. Mais vous apprenez aux laïques à les mépriser. Ou je me trompe bien fort, ou je vois un grand parti se former contre l'Église et il éclatera en son temps, si de bonne heure on ne cherche à s'entendre (1). »

Bossuet voyait clair, et il ne s'exagérait pas le danger ; ce qu'il craignait s'est réalisé et au delà de ses craintes. Comment s'appelle la tendance de l'esprit humain à contrôler le dogme par la raison ? C'est le rationalisme. Or au moment où Bossuet mourut, le dix-huitième siècle s'ouvrait, et qu'est-ce que la philosophie du dernier siècle sinon le rationalisme poussé jusqu'à l'excès ? Le germe de ce rationalisme si fatal à la foi se trouve chez Descartes. Malebranche cultiva la semence aussi bien que Spinoza. L'opposition irremédiable entre la philosophie et une religion qui se dit au dessus de la raison et qui en fait est contraire à la raison, éclata chez Malebranche encore plus que chez Spinoza, parce que le philosophe français, dans son imprudente confiance, voulut expliquer les mystères du christianisme par la philosophie. Or la philosophie ne peut toucher à la religion, quand la religion se prétend révélée, sans altérer la foi en la rationalisant. La philosophie, quelque chrétienne qu'elle se dise, à moins qu'elle ne se borne à réciter le catéchisme, procède de la raison et elle est conduite invinciblement à n'accepter que ce qui est conforme à la raison. Vainement la foi prétend-elle qu'elle est identique avec la raison ; dans son essence même elle lui est hostile. Le christianisme n'est rien ou il est la réprobation de la nature, et s'il la réprouve, c'est qu'il la croit viciée par le péché originel ; son but, et il n'en a pas d'autre, est de réparer la nature déchue par l'action surnaturelle de la grâce. Tout est donc surnaturel dans le christianisme, tandis que la philosophie cherche à tout ramener à la raison. Comment concilier avec la raison un dogme qui se base sur un élément surnaturel ? C'est toujours le cercle qui veut devenir carré. La conciliation ne s'opère qu'en transformant les dogmes en vérités rationnelles : ce qui est la fin de la religion révélée.

(1) *Bossuet*, Correspondance, t. XVII, pag. 154 et pag. 203-205.

§ 4. Leibniz

I

Voici encore un philosophe qui prétend concilier la foi et la raison, le christianisme et la philosophie : Leibniz, génie supérieur à Malebranche, échoue aussi bien que le philosophe français. Nouvelle preuve que la conciliation est impossible. Tant que l'on reste au septième ciel des abstractions, rien n'est plus vrai que l'accord de la foi et de la raison. Mais quand on descend du domaine de la théorie dans la réalité, la scène change Il faut alors se demander avant tout quelle est la foi qui s'harmonise si bien avec la raison. Si l'on avait posé cette question à Leibniz, il aurait été bien embarrassé de répondre. Pour Malebranche, nous savons du moins qu'il est catholique, mais quelle était la religion de Leibniz ? On ne le sait : ceux-ci disent qu'il était catholique, ceux-là qu'il était protestant, d'autres pensent qu'il n'était ni l'un ni l'autre, et ces derniers pourraient bien avoir raison.

Les néo-catholiques aiment à revendiquer les grands génies pour leur Église ; comme ils les possèdent rarement de leur vivant, ils cherchent à s'emparer d'eux après leur mort. Leibniz catholique ! quel triomphe pour le catholicisme ! Le feu de joie, comme d'habitude, a été un feu de paille. Leibniz trouvait des raisons pour toutes choses ; il en trouva même pour les dogmes catholiques ; donc, dit-on, il devait être catholique. Lui-même va nous dire ce qui en est ; il écrit à Burnet, en 1705 : « J'ai expliqué en bonne part certaines opinions des docteurs de l'Église romaine contre les accusations outrées de nos gens. Mais quand on a voulu passer plus avant et me faire accroire que je devais me ranger chez eux, je leur ai bien montré que j'en étais *fort éloigné.* » Il y a des passages tout aussi formels dans la correspondance avec le landgrave de Hesse (1). Dans un ouvrage posthume, les *Annales de l'empire d'Occident*, Leibniz oublie ses ménagements habituels, et s'exprime sur le compte de la religion romaine avec un vrai dé-

(1) *Leibniz*, Opera, t. VI, pag. 271 ; — *Rommel*, Leibniz und landgraf von Hessen, t. I, pag. 204-207.

dain : « Je ne puis certes approuver, dit-il, que sous l'influence ou avec la complicité de Rome, la pureté du culte divin ait été souillée, le christianisme rendu abominable ou ridicule, et qu'une théologie impie et inconnue aux apôtres du Christ, ait été introduite dans le monde, grâce à la barbarie du temps. »

Voilà, diront les protestants, un langage digne d'un disciple de Luther. Le langage en effet est celui des réformateurs : mais les paroles ne font pas la religion. Leibniz remplissait-il les devoirs que la confession d'Augsbourg impose aux vrais chrétiens? Le landgrave de Hesse, qui le connaissait bien, dit que notre philosophe ne prenait pas part à la cène, que d'ailleurs il était un excellent homme. Le serviteur de Leibniz, l'honnête Ekkart, qui ne quitta pas son maître pendant dix-neuf ans, ajoute qu'il allait peu au temple ou même point du tout : *Je ne me rappelle pas*, dit-il, *qu'il ait communié une seule fois*. Ce fait est considérable. Leibniz faisait profession d'être un philosophe religieux. Il écrit à Arnauld que ce qui le préoccupe le plus dans ses spéculations philosophiques, c'est son salut. C'est bien le salut à la chrétienne dont il entend parler, puisqu'il s'adresse à un théologien sévère. Il va plus loin, et dit « que ce qui l'a surtout attaché à sa philosophie, c'est qu'il y a vu un moyen de concilier la raison avec le dogme (1). » Descartes et Malebranche n'auraient pas mieux dit; mais ils ne se bornaient pas à dire, ils pratiquaient; tandis que l'orthodoxie de Leibniz semble consister dans des tours de force théologiques. Comment! voilà un penseur profond qui tient à son salut, et qui ne fait rien pour se sauver! Il démontre très doctement que sa philosophie explique le mystère de l'Eucharistie, il s'en réjouit, mais il n'a garde de participer à la cène! Est-ce un chrétien, celui qui, pouvant jouir de Dieu en mangeant son corps, se contente de la théorie? Est-ce un chrétien, celui qui croit à la divinité de l'Eglise et même de la papauté, et qui ne fait rien de ce qu'elle commande? Les bonnes femmes du Hanovre qui voyaient Leibniz rester chez lui, alors que tout bon protestant allait au temple, se disaient : *Leibniz ne croit rien.*

Un contemporain de Leibniz, philosophe aussi, Fontenelle dit, dans l'Éloge du philosophe allemand : « On l'a accusé de n'être

(1) *Leibniz und Arnauld*, pag. 144, 145.

qu'un grand et rigide observateur du droit naturel, et que ses pasteurs lui en ont fait des réprimandes publiques et inutiles. » C'était aussi l'avis de Voltaire : « Leibniz, dit-il, pensait et parlait librement, et il inspira ses sentiments libres à plus d'un prince. » Nous croyons que Voltaire va trop loin, en revendiquant Leibniz pour la secte des libres penseurs. Il appartient plutôt à l'école des philosophes chrétiens, mais chez lui le philosophe domine décidément le chrétien ; il est le type de cette race nombreuse de philosophes allemands, qui tiennent absolument à passer pour disciples du Christ, bien qu'ils fussent très embarrassés, s'ils devaient signer le catéchisme de leur confession. Comment s'y prennent-ils pour concilier ce que nous considérons comme inconciliable? Un écrivain français avoue que Leibniz n'était ni catholique ni protestant, mais philosophe : « Il voyait, dit-il, dans toutes les Églises l'essentiel du christianisme, et dans le christianisme lui-même toutes les vérités fondamentales de la morale et de la religion. » Reste à savoir comment la vérité peut se trouver dans des camps aussi opposés. Notre écrivain continue : « Il planait au dessus des sectes dans une tranquillité parfaite, au sein d'un spiritualisme sublime, où les mystères de la foi *librement interprétés*, se conciliaient *sans trop d'efforts*, avec les données de la science (1). » Voilà la recette de la philosophie orthodoxe. Il n'y a qu'à interpréter *librement* les mystères ; en y mettant un peu de bonne volonté, on leur fera dire ce que l'on veut, sans *trop d'efforts*. Et puis l'on pourra se dire tout ensemble philosophe et chrétien. Mais la bonne foi? mais la franchise? mais la vérité?

Pour concilier la philosophie qui vit de libre pensée avec une religion qui repose sur des miracles, il faut plus qu'une *interprétation libre*, il faut tromper soit la philosophie, soit la religion. Un philosophe hégélien dit que Leibniz avait pour l'orthodoxie les complaisances et les déférences qu'un homme aimable a pour les dames. Cela change déjà la thèse, car qui dit galanterie dit mensonge. Leibniz, continue Feuerbach, voulait bien s'abaisser à parler le langage de l'orthodoxie, quand il lui arrivait de converser avec elle, mais il ne faut pas prendre cette politesse au pied de la lettre (2). Cela est encore plus clair. Feuerbach, de son côté,

(1) *Saisset*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1860, t. VI, pag. 966.
(2) *Feuerbach*, Geschichte der leibnizischen Philosophie, pag. 103.

y a mis de la politesse ; nous qui ne faisons pas profession d'être poli, nous dirons tout crûment que Leibniz parlait autrement qu'il ne pensait. L'accusation est grave, mais qu'est-ce autre chose que l'*interprétation libre* et les *efforts* qu'il faut faire pour concilier le dogme avec la libre pensée? Qu'est-ce autre chose que cette *complaisance* pour la haute et puissante dame qui s'appelle Église? On lit dans les œuvres de Leibniz : « Il pratiquait la maxime de son temps *qu'il faut parler à beaucoup de personnes et être sage avec peu* (1). » Ceci est de la diplomatie, ce n'est plus de la philosophie. Le philosophe est missionnaire de la vérité; il la doit prêcher sur les toits, bien loin de la cacher et de la déguiser. Leibniz avait si bien pris l'habitude de parler sans dire ce qu'il pensait, qu'il ne disait pas même sa pensée dans la plus grande intimité, toujours à la manière des diplomates. La reine Sophie Charlotte, cette femme si passionnée pour la vérité, se plaignait que son ami Leibniz ne lui disait pas tout ce qu'il pensait (2). Ainsi l'on ne peut être philosophe chrétien qu'en biaisant et en transigeant avec la vérité! Dieu nous garde d'une pareille philosophie! Si nous étions chrétien, nous préférerions le catéchisme; comme libre penseur nous préférons la vérité toute crue.

II

Nous n'entendons pas rabaisser Leibniz. Chaque siècle a sa mission et chaque homme a sa tâche à remplir dans le développement de l'humanité. La philosophie venait de naître avec Descartes ; elle était vue de mauvais œil par les orthodoxes de toutes les sectes : Luther ne l'aimait pas plus que Rome. Il lui fallait donc bien des ménagements pour conquérir une place dans le monde. Mais ce qui était une chaîne ne doit pas devenir une loi. Il faut plaindre Leibniz, il ne faut pas l'imiter. Leibniz planait réellement, comme on l'a dit, au-dessus de toutes les sectes et il avait le génie conciliateur. Il était donc prédestiné à une œuvre de conciliation. Que prétend-il harmoniser? La raison et la foi. Voyons-le à l'œuvre. Si Leibniz a échoué, c'est qu'il n'y avait pas moyen de

(1) *Leibniz*, Opera ; ed. *Dutens*, t. V, pag. 165.
(2) *Ritter*, Geschichte der Philosophie, t. XII, pag. 58-60.

réussir. Que la leçon profite à la philosophie! qu'elle cesse de faire de la diplomatie, pour n'avoir souci que de la vérité.

Leibniz dit qu'il y a des vérités révélées qui font l'objet de la religion ; on les appelle aussi des mystères. Est-ce que les mystères se concilient avec la raison? Voilà le problème. La réponse de Leibniz est celle de Descartes : « Deux vérités ne sauraient se contredire. L'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire. La raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé de l'idée de la foi. » Cette identité de la foi et de la raison était le thème favori des cartésiens. Elle n'avait pas converti les incrédules, ni même ceux qui, tout en tenant à la religion, voulaient une raison que la croyance pût accepter. Ils disaient que l'harmonie de la raison et de la foi était une pure supposition, qu'en réalité les dogmes chrétiens étaient en opposition avec la raison; comment donc la raison pourrait-elle les admettre? Leibniz vient au secours de la foi menacée. Il fait une grande concession aux libres penseurs. Les vrais croyants disent avec Tertullien : *Je crois, parce que c'est absurde.* Tel n'est pas l'avis de Leibniz : « Une vérité révélée par la foi, dit-il, ne saurait être contraire à la raison. Car la raison étant un don de Dieu, aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu. Si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article est faux et non révélé : ce sera une chimère de l'esprit humain (1). » Leibniz est donc d'avis que les mystères du christianisme ne doivent pas être contraires à la raison, pour être des vérités révélées; il soutient, qu'en effet ils ne sont pas en opposition avec la raison, mais au dessus de la raison. Cette distinction a fait fortune. La théologie aux abois est heureuse de s'accrocher à cette planche de salut; il ne lui en reste pas d'autre, et nous craignons fort que celle-ci même ne l'entraîne au fond des abîmes. Écoutons le sauveur.

Qui dit mystères, dit dogmes incompréhensibles. Leibniz avoue qu'on ne saurait les comprendre, que par suite il est impossible

(1) *Leibniz*, Discours de la Conformité de la foi avec la raison, t. II, pag. 25, 47, édition Charpentier.

de les prouver par la raison, car ce qui se peut prouver par la raison pure, se peut par cela même comprendre. Mais, dit-il, ils se peuvent *expliquer*, autant qu'il le faut, pour les croire ; la raison n'y fait pas obstacle, car nous ne pouvons pas affirmer qu'il y ait opposition entre les mystères et la raison. Il nous semble parfois qu'un dogme répugne à la raison; mais « ce qui en nous est contraire aux mystères, n'est pas la vraie raison ni la lumière naturelle, c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres (1). » Il faut donc dire que *les mystères surpassent notre raison*. Dès lors, il ne peut plus être question de contrariété.

Voilà la fameuse distinction qui doit sauver la foi. Nous demandons pardon au grand philosophe de l'aveu que nous allons faire : nous ne comprenons pas comment il a pu se payer de mots, car sa théorie ne consiste qu'en pures affirmations. C'est la manière des philosophes chrétiens, qu'ils ont empruntée à leurs amis les théologiens. Pour les théologiens il n'y a rien à dire, il est convenu que ces messieurs sont dans la confidence du Saint-Esprit. Mais les philosophes? Leibniz affirme donc qu'il y a des vérités révélées. D'où le sait-il? Est-ce par la raison ou par la foi? Si c'était par la raison, pourquoi la raison s'obstinerait-elle à repousser les mystères? C'est donc la foi qui a appris à Leibniz qu'il y a des mystères, c'est par la foi qu'il y croit. Et qui lui dit que ces mystères ne sont pas contraires à la raison, mais qu'ils sont au dessus de la raison? Ce n'est certes pas la raison qui lui dit cela. Comment la raison, qui ne comprend pas les mystères, peut-elle savoir s'ils sont en harmonie avec la raison ou non? Elle ne peut pas plus dire un oui qu'un non, même au point de vue de l'orthodoxie. Il en est autrement quand on se place hors de la foi révélée. Alors les objections naissent en foule contre les mystères. Que répond Leibniz à ces objections? Il se bouche les oreilles, il ne veut pas les écouter : c'est la *raison corrompue* qui les conçoit. Qui a appris à Leibniz que notre raison est corrompue? C'est toujours la foi ; la raison ignore le péché originel et ses suites imaginaires ; elle avoue qu'elle est faillible, mais cela est de l'essence de la créature; il la faut donc prendre telle qu'elle est. Or la raison telle que Dieu nous l'a donnée ne sait rien des mystères, elle ne les comprend

(1) *Leibniz*, Discours de la Conformité de la foi avec la raison, t. II, pag. 57-59.

certes pas, par cela même ils sont pour elle comme s'ils n'existaient pas. Dès lors tout l'échafaudage de la doctrine de Leibniz s'écroule, il ne reste rien que les affirmations de la foi ; c'est la foi qui affirme qu'il y a des vérités révélées, c'est la foi qui affirme que ces vérités révélées ne sont pas contraires à la raison. Quelle valeur ces affirmations ont-elles pour ceux qui n'ont point la foi ? La valeur qu'a une illusion, produit d'un rêve.

Il faut aller plus loin. Notre raison, telle qu'elle est, telle qu'elle a toujours été, nous dit qu'elle ne peut pas accepter les mystères, parce qu'ils sont en opposition avec les notions qu'elle puise dans la lumière naturelle dont Dieu l'a douée. Quittons le domaine des affirmations, et prenons le dogme fondamental du christianisme traditionnel, la chute. Leibniz est obligé de l'admettre, et il l'admet, puisqu'il dit que notre raison est corrompue. Accepte-t-il aussi les conséquences de cette croyance terrible ? Il ne le peut, à moins d'abdiquer entièrement sa raison. Dans le discours même sur *la Conformité de la foi et de la raison*, où il se montre aussi orthodoxe que possible, il repousse la damnation des enfants non baptisés. C'est cependant une conséquence logique, irréfutable du péché originel. Il a fallu à Leibniz, comme à tous ceux qui reculent devant cette affreuse doctrine, une *interprétation libre* de la foi pour échapper aux horreurs qui en découlent. Il vaut bien la peine de proclamer si haut que la foi est identique avec la raison, quand on doit à chaque pas biaiser et transiger pour empêcher que la raison ne se révolte contre la foi. Ce que nous disons de la chute, nous le disons de tous les mystères. L'incarnation de Dieu dans le sein d'une vierge est-elle en harmonie avec la raison ? Est-ce que la raison nous dit que l'infini et le fini peuvent s'unir en une seule et même personne ? Et la Trinité ? Est-ce la raison qui nous dit que trois ne font qu'un ? C'est la foi, et la foi la plus crédule. Si, en dépit des progrès de la raison, cette superstition se maintient, c'est qu'il y a une Église intéressée à l'exploiter.

Que faut-il donc penser de la conciliation tentée par Leibniz ? Un théologien protestant dit que c'est une transaction diplomatique (1). Qu'il ait fallu de la diplomatie pour opérer la transaction,

(1) *Baur*, Die chrisliche Lehre von der Dreieinigkeit, t. III, pag. 571.

nous l'accordons volontiers; mais si l'on veut dire que Leibniz agit en diplomate, dans le mauvais sens du mot, pour tromper, lui-même étant sans foi ni loi, nous protestons. Dans sa correspondance avec Arnauld, nous trouvons l'explication de ses ménagements théologiques : « Un siècle philosophique s'ouvre, dit-il, la passion de la vérité se répand hors de l'école; il faut donner satisfaction à ce besoin, sinon c'en est fait de la religion. La foi chancelle déjà chez beaucoup d'hommes, grands mais mauvais. L'Église a dans son sein une masse d'ennemis pires que les hérétiques. Il est à craindre que la dernière des hérésies ne soit, sinon l'athéisme, du moins un naturalisme ouvertement professé (1). » Si jamais prophétie s'est accomplie, c'est celle de Leibniz : le dix-huitième siècle a dépassé les craintes du philosophe, en ruinant non seulement le christianisme révélé, mais toute religion. Fervent sectateur de la loi naturelle, Leibniz devait redouter l'envahissement de l'incrédulité. Comment la prévenir? Il n'y avait qu'un moyen de retenir ou de ramener dans l'Église ceux qui la désertaient, c'était de concilier la foi avec la raison; car c'est l'opposition entre la foi et la raison qui révoltait ces grands esprits, dont parle Leibniz, et jusqu'aux hommes du monde. La conciliation était-elle possible?

Si Leibniz avait été élevé dans le sein du catholicisme, il n'aurait jamais songé à son œuvre de conciliation, car il en aurait vu bien vite l'impossibilité. L'Église infaillible n'admet pas de transaction entre la foi et la raison; si elle souffre la philosophie, c'est à titre de servante de la théologie, c'est à dire qu'elle sacrifie entièrement la raison à la foi. Mais Leibniz était protestant; or une expérience séculaire nous apprend que dans le sein de la réforme la foi s'est conservée, grâce à la satisfaction qu'elle donne aux exigences de la raison. C'est que la foi n'y est pas immobile; étant soumise à l'interprétation individuelle de la Bible, elle devient progressive comme l'esprit humain. En se plaçant à cette hauteur, il est évident que la conciliation entre la foi et la raison est très possible; elle est même évidente, comme un axiome. Il y a, en effet, des vérités de foi que Dieu lui-même a gravées dans notre âme; telle est la croyance en un Dieu qui dirige les desti-

(1) *Briefwechsel zwischen Leibniz und Arnauld*, pag. 140.

nées humaines, la croyance dans la liberté, l'individualité et l'immortalité de l'homme. Si Leibniz s'était borné à défendre cette foi innée à l'homme, il lui eût été facile de démontrer sa conformité avec la raison; mais il alla plus loin, et en dépassant le but, il le manqua. Ses vérités de foi sont des mystères d'une religion soi-disant révélée; or les mystères sont inconciliables avec la raison puisqu'ils la heurtent comme à plaisir. En vain Leibniz affirmait-il que c'étaient des vérités enseignées par Dieu, les esprits libres qu'il voulait convaincre ne l'écoutaient point; c'est précisément parce qu'ils ne pouvaient plus croire à une révélation miraculeuse qu'ils avaient déserté le christianisme officiel; ils répondaient à Leibniz ce que lui répond un illustre théologien de notre temps : « Que venez-vous nous parler de foi, dit Strauss, à nous qui n'admettons point vos mystères? Vos prétendues vérités de foi sont des chimères, et c'est une plus grande chimère encore de parler de leur accord avec la raison (1). »

Si Leibniz ne satisfaisait point les libres penseurs, il ne donnait pas davantage satisfaction aux orthodoxes. Il parlait de vérités de foi, mais il se gardait bien de dire quelles étaient ces vérités. Elles ne sont pas les mêmes pour toutes les sectes chrétiennes, tant s'en faut : quel abîme entre un catholique et un socinien! L'abîme est presque aussi grand entre un luthérien de vieille roche et un latitudinaire. Qu'aurait dit Leibniz, si on lui avait demandé laquelle des trois vérités révélées il admettait en matière de transsubstantiation, celle de l'Église catholique, celle de la confession d'Augsbourg, ou celle de Calvin? Ce qui est vérité pour les uns, est erreur, crasse superstition pour les autres : laquelle donc s'accorde avec la raison? S'il se déclarait pour une secte, le philosophe était répudié par les autres, et alors adieu la conciliation. S'il se déclarait pour toutes, il était répudié par toutes, car son œuvre de conciliation eût été une absurdité : l'erreur, la vérité et la superstition ne peuvent pas être également révélées de Dieu. Ainsi tout en mécontentant les libres penseurs, Leibniz ne contentait pas l'orthodoxie, bien qu'il lui fît l'énorme concession de défendre les vérités de foi, dites mystères.

(1) *Strauss*, Dogmatik, t. I, pag. 339.

III

Par une espèce d'ironie du sort, Leibniz fut mis en demeure de réaliser ses idées de conciliation. Quand la réforme eut déchiré la robe sans couture de Jésus-Christ, il se trouva des esprits que cette dissension affligeait et inquiétait pour l'avenir du christianisme ; portés à la paix, ils croyaient volontiers à un malentendu, ils espéraient qu'en s'expliquant amicalement, l'on parviendrait à rétablir l'unité de la chrétienté. De là, les tentatives *iréniques* du seizième siècle. Elles furent reprises à la fin du dix-septième; Leibniz y fut engagé ainsi que Bossuet. Une correspondance s'engagea entre le philosophe et l'évêque. C'est à peu près tout ce qui reste de ces vaines négociations. Elles n'en ont pas moins une importance considérable. C'est précisément leur inanité qui offre un grand enseignement. Bossuet écrivit une exposition de la foi chrétienne, dégagée autant que possible de l'élément superstitieux, et dans le but avoué de ramener les dévoyés ; on l'accusa de protestantiser le catholicisme. De son côté, Leibniz rompit mainte lance en faveur de l'Église de Rome contre les luthériens outrés. On dirait que ces deux grands génies étaient faits pour s'entendre : il n'y avait pas de protestant plus près du catholicisme que le penseur allemand ; il n'y avait point de catholique plus modéré que l'évêque de Meaux. Voyons les conciliateurs à l'œuvre.

Leibniz aimait l'unité en toutes choses ; il la désirait surtout en religion : « Il n'y a rien de plus important pour la gloire de Dieu, dit-il, et pour le bien des hommes que le rétablissement de l'unité de l'Église (1). » Voilà bien une idée catholique, s'il en fut jamais. Acceptons-la pour le moment, sauf à y revenir. Comment rétablir l'unité chrétienne ? Leibniz répond : « Les *principes* et l'*honneur* des deux partis demeurent *dans leur entier ;* on ne *révoque* et se *rétracte point*, et on ne fait point d'amende honorable qui blesse la *dignité* de l'un ou de l'autre parti (2). » Pour le coup, nous sommes en pleine diplomatie, l'on croirait assister à un congrès, où d'ha-

(1) *Œuvres de Leibniz*, publiées par M. Foucher de Careil, t. I, pag. 1.
(2) *Idem.*, *ibid.*, pag. 15.

biles politiques cherchent à ménager l'amour-propre de leurs souverains, en donnant satisfaction à l'un, sans heurter l'orgueil de l'autre. Mais si l'on transige sur des possessions, sur des prétentions territoriales, transige-t-on aussi sur des *principes?* Ces principes sont considérés, par l'un des partis surtout, comme une vérité immuable, parce qu'elle vient de Dieu : transige-t-on sur une vérité révélée? Leibniz prévoit qu'aucun des partis ne voudra céder, il ne croit pas que l'on puisse rétablir l'unité, telle qu'elle existait avant la réformation. En quoi consiste donc son unité à lui? Les protestants et les catholiques conserveront *leurs principes en leur entier*, dit-il. Voilà les protestants satisfaits; on ne demande d'eux aucune rétractation, pas la moindre révocation. Mais que diront les catholiques? On ouvre l'Église à larges battants; tout le monde y entre, luthériens, calvinistes, anabaptistes, latitudinaires, sociniens même et unitairiens; ils gardent tous leurs croyances particulières, et ce pêle-mêle d'opinions contradictoires, hostiles, s'appelle l'unité. Cette unité est l'image de celle qui régnait à Babel; c'est l'idéal de la confusion. Est-ce ainsi que l'on comprend l'unité à Rome? Est-ce ainsi que Bossuet la comprenait?

Rome d'admet pas de dissidence d'opinions, par une excellente raison, c'est qu'elle possède la vérité absolue; ceux qui ne partagent pas en tous points sa foi, sont des hérétiques, et elle exclut les hérétiques de son sein, pour les livrer à Satan. Il n'y a pas à lui dire qu'elle se trompe, car elle est infaillible. Elle ne peut se départir ni de son infaillibilité, ni de ses prétentions à l'unité absolue, car si elle n'était plus la seule vraie Église, elle cesserait à l'instant d'exister. Voilà pourquoi elle refusa toujours de faire la moindre concession aux Grecs, bien qu'ils reconnussent toutes les croyances du catholicisme. Les protestants, au contraire, se séparaient de Rome sur des articles de foi. Et Leibniz demande à l'Église d'avouer comme ses enfants des sectes qui disent noir, alors que la mère dit blanc! C'était demander que Rome abdiquât, qu'elle se suicidât : Rome périra, cela est certain, mais elle ne fera pas à ses ennemis le plaisir de se suicider.

L'on voit que la notion que Leibniz se faisait de l'unité n'était pas celle de l'Église. Pour accepter l'unité du philosophe, il eût fallu que l'Église fût composée de philosophes, planant au dessus

de diverses sectes, et interprétant librement leurs dissidences. Cette Église imaginaire n'avait rien de commun avec Rome. Aussi Bossuet, un des beaux génies du catholicisme, ne comprit-il rien à l'unité de Leibniz. On lui en a fait un reproche en disant qu'il avait plus d'imagination que d'esprit. Pour être juste, il faudrait dire que Bossuet et Leibniz parlaient un langage différent : l'un était catholique, l'autre, en dépit de son orthodoxie, était philosophe ; voilà pourquoi ils ne s'entendaient point. Bossuet voulait l'unité romaine, l'unité sans dissidence; les protestants l'avaient rompue, sans raison; il n'y avait qu'un moyen pour eux de la rétablir, c'était de rentrer dans le sein de l'Église, en désavouant leurs erreurs. A ce point de vue, et pour un catholique il n'y en a pas d'autre. Bossuet ne pouvait pas comprendre une unité philosophique, purement apparente. Pour lui la transaction est un non-sens; transige-t-on avec Dieu? Or l'Église est l'organe de Dieu, elle se confond avec Dieu. Aussi, malgré toute la politesse française, Bossuet a-t-il, dans sa correspondance avec Leibniz, le ton d'autorité propre à son Église; elle est si habituée à dominer, qu'elle entend même commander, alors qu'elle semble se prêter à une discussion. Si elle veut bien condescendre à discuter, c'est à condition qu'on obéisse à ses paroles comme à la parole de Dieu. Bossuet écrivant à Leibniz a l'air d'un maître en présence d'un écolier.

Pourquoi Leibniz, dont l'esprit était infiniment supérieur à celui de l'évêque de Meaux, s'est-il soumis à ce rôle humiliant? L'unité qu'il poursuivait n'avait pas plus de valeur philosophique que d'importance théologique. Telle qu'il la concevait, c'eût été une simple coexistence des diverses sectes chrétiennes. A quoi bon ce semblant d'unité? Elle n'aurait pas empêché la divergence d'opinions, puisque Leibniz maintenait les protestants dans leurs principes. Or ces principes tendaient au socinianisme, et le socinianisme n'est qu'une forme du rationalisme. L'unité de Leibniz n'aurait donc prévenu aucun des maux qu'il redoutait; la guerre civile aurait sévi au sein de son Église et l'aurait déchirée. Si l'unité était devenue véritable, une unité catholique, comme celle du moyen âge, elle eût été plus funeste encore; car elle eût anéanti la liberté de l'esprit humain. La liberté et l'unité romaine sont incompatibles : les croisades contre les hérétiques, et les

bûchers de l'inquisition sont de sanglants témoignages du respect que l'Église une et infaillible a pour les inévitables dissidences de la liberté. L'unité absolue est un faux idéal, car elle vicie la création dans son essence, en tuant le principe de l'individualité.

IV

Leibniz ne poursuivait-il pas d'autre but que celui de l'unité, soit apparente, soit réelle? S'il en était ainsi, il faudrait avoir pitié des efforts dans lesquels se consument les plus grands génies. Nous croyons que le philosophe nourrissait encore d'autres pensées que celles que nous venons de critiquer : son unité n'était pas théologique, mais philosophique. L'unité romaine implique que hors de l'Église, il n'y a point de salut. Est-ce que tel était aussi l'avis de Leibniz? On ne peut le croire, l'unité telle qu'il la conçoit prouve le contraire; les protestants auraient conservé *leurs principes en entier*, ils seraient donc restés protestants, ce qui ne les eût pas empêchés de faire leur salut. Que si les protestants peuvent faire leur salut, tout en n'étant réellement pas dans l'Église, pourquoi les infidèles, les juifs, les libres penseurs ne pourraient-ils pas se sauver? Nous voilà hors de l'unité catholique, mais dans une unité bien plus large, réellement universelle, puisqu'elle comprend tout le genre humain. Tel n'aurait-il pas été l'avis de Leibniz? Il est certain que, pour peu qu'il fût conséquent, il devait avoir cette croyance. Suivons-le dans sa correspondance avec Pellisson. De tout petits esprits s'étaient mis en tête de convertir notre philosophe, pour sauver son âme. Rien de plus intéressant que de voir la politesse de Leibniz aux prises avec ses convictions : il lui fallut tout son art diplomatique pour se sauver de ces sauveurs. Tâchons de surprendre sa véritable pensée.

Leibniz est trop poli pour effaroucher son correspondant qui avait tout le zèle d'un nouveau converti. Il se retranche derrière le nom, imposant alors, de la compagnie de Jésus : « Les jésuites n'enseignent-ils pas que l'amour de Dieu et l'union avec lui suffisent pour sauver, sans aucune autre connaissance? » Pellisson n'avait pas appris son catéchisme chez les révérends pères;

il répond qu'avec cette maxime il n'y a plus ni religion ni Église : « Si jamais, dit-il, les portes d'enfer pouvaient prévaloir contre Jésus-Christ, si jamais la religion chrétienne pouvait périr, ce serait par cet endroit qu'on lui porterait des blessures mortelles. » La prévision était juste, et elle s'est réalisée. Leibniz ne se déconcerte pas; il demande « d'où vient donc que les jésuites soutiennent cette doctrine? » Pellisson laisse la compagnie de côté, et attaque le principe qu'on lui impute : « Si vous supposez que l'union avec Dieu, dont chacun est lui-même le juge et l'arbitre, suffise pour nous sauver, vous supposez que toutes les religions sont bonnes, sans en excepter la païenne. » Voilà notre philosophe au pied du mur; ses amis les jésuites lui viennent en aide. Il distingue, Dieu le garde de dire que toutes les religions sont bonnes! Il y en a d'erronées. Mais cela empêche-t-il ceux qui les suivent de se sauver? Leur erreur ne peut-elle pas être invincible? La religion restera mauvaise, mais la contrition des fidèles effacera les vices de la foi, et sauvera les croyants (1).

Jusqu'ici Leibniz parle au nom des jésuites. Quand il a habitué son correspondant à entendre ces énormités, il reprend la question pour son compte : « Un véritable amour de Dieu en toutes choses suffit-il au salut? » Répondre carrément que oui, c'eût été désespérer ce bon Pellisson, ainsi que les religieuses qui s'étaient liguées avec lui pour sauver l'âme de Leibniz. « Je n'ose pas le décider », dit-il. Suit une petite concession pour plaire à ces dames : « J'avoue que le plus sûr est de chercher la véritable Église, et l'écouter quand on la connaît, obéir aux supérieurs tant qu'on le peut sans blesser sa conscience, et employer avec soin tous les moyens de connaître les volontés révélées de Dieu. » Imaginez-vous l'extase des sœurs à la lecture de ces paroles confites en orthodoxie! Déjà elles croient que Leibniz est sauvé; elles ne se doutent pas que cet Allemand si humble est un rusé diplomate. Il y a un *mais*. « Mais quand après tout cela on ne réussit point à rencontrer la vérité, la question est si l'on pourra être sauvé? » Va-t-il enfin dire un *oui?* Oui, mais en l'enveloppant de douceurs, comme on sucre les pilules que l'on donne aux

(1) *Leibniz*, Œuvres, t. I, pag. 62-98, 79-81 (édit. Careil).

enfants; les jésuites servent de sucreries. Il conclut toujours en hésitant : « Ne prononçons donc pas si hardiment des sentences condamnatoires contre nos frères et contentons-nous de dire qu'il est dangereux d'être privé des voies ordinaires du salut. » C'est le philosophe qui parle, mais le diplomate modère ce que sa doctrine aurait de dur pour des oreilles catholiques. Toutefois, sa pensée ne saurait être douteuse. La croyance du catholicisme que le salut est limité à quelques fidèles, suppose que Rome seule possède la vérité. Pellisson écrit à Leibniz que, si l'on n'admet pas cela, il faut croire que la vérité est partagée entre les diverses Églises, d'où suivrait que pas une ne possède la vérité entière. Voilà Leibniz mis en demeure de s'expliquer sur la fameuse prétention de l'Église romaine. Que répond-il? Rien; mais il écrit en marge de la lettre de Pellisson : *Cela se peut* (1). Ces mots renferment la vraie pensée de notre philosophe. Il ne pouvait pas accorder à une Église le privilége surnaturel d'être seule l'organe de la vérité éternelle, et avec ce prétendu privilége s'évanouit tout l'édifice de l'orthodoxie catholique. Si chaque secte possède une part de vérité, qui lui suffit pour le salut, pourquoi pas la secte de ceux qui ne se veulent enrôler dans aucune secte? Les philosophes, tout en ne faisant pas profession de christianisme, se peuvent donc aussi sauver. Nous voilà en pleine hérésie, selon les orthodoxes, en pleine vérité, selon la croyance instinctive de l'humanité.

Nous insistons sur ce point parce qu'il est essentiel, et nous tenons à établir que Leibniz est dans la tradition large de la libre pensée et non dans le cercle étroit d'une petite secte, qui s'appelle Église catholique. Rien de plus intéressant que de mettre en regard du langage que tient le philosophe quand il écrit à Pellison, le langage net et précis de sa correspondance avec Burnet, évêque anglican, mais latitudinairien et partant philosophe sous des couleurs chrétiennes; il n'y est plus question de christianisme, mais de philosophie. « Rien, dit Leibniz, ne sert plus à la *solide dévotion* que la *véritable philosophie* qui fait connaître et admirer les merveilles de Dieu, et qui en publie la gloire comme il faut. Car comment peut-on aimer Dieu et le glorifier sans en connaître

(1) Voyez sur ce débat entre Leibniz et Pellisson, le tome Ier de ses *Œuvres*, édition Careil, pag. 62-63, 79-81, 106-111.

la beauté? Mais le but de tout est la pratique des *vertus morales* pour le bien public, ou, ce qui est la même chose, pour la gloire de Dieu. » Qu'auraient dit les bonnes sœurs qui s'intéressaient tant au salut de Leibniz, si elles avaient lu cette profession de foi? Elle nous conduit loin, bien loin du christianisme traditionnel. C'est la philosophie qui devient la loi de salut. Il ne s'agit plus de la grâce ni des vertus théologiques, mais de suivre la loi du devoir; il n'est plus question de fuir le monde pour aimer Dieu, il y faut rester au contraire, car c'est en travaillant pour le *bien public* que l'on travaille à la gloire de Dieu. La piété ne consiste plus à marmoter des prières derrière les murs d'un couvent : « J'estime véritablement pieux, ajoute Leibniz, ceux qui ont de grands sentiments de la sagesse de Dieu et qui ont de l'ardeur pour faire du bien, se conformant à leur volonté autant qu'il est en leur pouvoir. » Enfin l'égoïsme du chrétien qui déserte la société de ses semblables pour ne songer qu'au salut de son âme, fait place à la solidarité humaine. « On ne peut mieux travailler à son propre bonheur, dit notre philosophe, qu'en travaillant au plus grand bien général, ce qui revient au même avec la gloire de Dieu (1). »

Voilà le vrai Leibniz, et il est d'accord avec les aspirations de l'humanité moderne. Quelle distance entre cette conception de la vie et la croyance chrétienne, alors même qu'elle est interprétée par Bossuet ou par Pellisson, dont l'intelligence ne manquait pas d'élévation! Le philosophe plane au dessus de toutes les sectes chrétiennes, comme l'aigle s'élève au dessus des nuages qui enveloppent la terre et cachent la lumière vivifiante du soleil. Des convertisseurs s'évertuaient à faire son salut, et qu'était-ce que le salut à leurs yeux? Il consistait à réciter le *Credo* du catéchisme romain. Pour Leibniz, le salut consiste à remplir la mission de penseur que Dieu lui a donnée. Le grand homme veut bien se prêter à ce jeu de conversion, mais sa vraie pensée éclate malgré sa politesse. Revenons encore un instant à sa correspondance avec Pellisson. Elle s'engagea dans un but religieux, mais peu à peu elle devint scientifique; il ne fut plus question du salut à la façon chrétienne, mais des principes de la philosophie leibnizienne. Pel-

(1) *Leibniz*, Opera, éd. Dutens, t. VI, pag. 263, 264, 270.

lisson se laissa d'abord entraîner, puis il s'en fit un reproche : « Nous ne sommes plus occupés, dit-il, ni vous ni moi, que de votre *dynamique,* sans penser à votre conversion, qui est le but de nos souhaits. » Leibniz lui répond assez sèchement « qu'il tient le soin de son salut pour le plus essentiel et le plus pressant, mais qu'il n'a pas encore trouvé une nécessité absolue qui l'oblige d'être dans la communion romaine, à quelque prix que ce soit. » La correspondance continue, mais elle roule sur la *dynamique* bien plus que sur la théologie. Pellisson meurt et Leibniz n'est toujours pas converti. Il regrette fort son ami de France, mais est-ce pour le bien spirituel de son âme, à la façon catholique? Il écrit à la sœur Brisson, cette bonne religieuse qui voulait à toute force faire le salut du philosophe allemand, « que Pellisson lui avait fait espérer quelques communications touchant l'*histoire du temps* et *autres belles connaissances.* » Il demande à madame de Brisson qu'elle lui procure un nouveau correspondant qui puisse remplacer son ami l'académicien (1). Cette pauvre madame de Brisson ! Elle qui croyait que Leibniz correspondait avec un *converti* et avait soif de se convertir également. Et voilà qu'on lui apprend que Pellisson servait de *journal* ou de *revue* au penseur universel ! Leibniz faisait son salut à sa manière, en contentant sa soif de science par toutes les voies possibles, et il a bien rempli sa destinée.

L'on se demande comment, séparé, par une si énorme distance, des petits esprits qui concentraient tous leurs efforts sur une conversion, Leibniz a pu se prêter à cette espèce de comédie? Il ne s'agissait pas uniquement du salut d'un homme ; Leibniz gagné, on espérait gagner le monde protestant. Certes, le philosophe ne croyait pas plus à la conversion de la réforme qu'à la sienne. Pourquoi donc s'embarquait-il dans cette galère? Nous avons mis en relief le côté honorable de ces négociations. Nous devons ajouter qu'il y avait peut-être un mobile moins pur. Leibniz était Allemand et vivait à la cour d'un petit prince d'Allemagne. Or autant que le génie allemand aime à se mouvoir en toute liberté sur les hauteurs de la pensée, autant les Allemands dans la vie réelle étaient, au dix-septième siècle, et sont encore trop souvent au-

(1) *Leibniz,* Œuvres, édit. Careil, t. I, pag. 289, 306, 355.

jourd'hui, timides, humbles, obséquieux, disons le mot, serviles. Nous n'aurions pas osé leur adresser ce reproche, si eux-mêmes ne se l'étaient fait (1). Leibniz tenait à être bien avec toutes les puissances, et il mettait trop de complaisance à servir les petites ambitions des princes. Les tentatives de conciliation des confessions chrétiennes étaient patronnées par un prince allemand : ne serait-ce pas là l'explication la plus naturelle du bon vouloir et de la longanimité que le philosophe apporta dans la négociation?

Nous lui pardonnerions volontiers cette trop grande facilité, si dans le cours de la discussion, Leibniz n'avait pas fait à ses adversaires des concessions qu'un philosophe n'aurait jamais dû signer. Il va jusqu'à concéder que l'Église extérieure, visible, est infaillible dans tous les points de créance qui sont nécessaires au salut; et il attribue ce don surnaturel à une assistance spéciale du Saint-Esprit qui lui a été promise (2). On sait qu'il aurait au besoin accepté la papauté, si les successeurs de saint Pierre avaient voulu transiger sur quelques-unes de leurs prétentions. Dans une lettre à Fabricius, notre philosophe prouve très doctement, à la façon orthodoxe, que Dieu qui a voulu l'unité, en fondant son Église, a aussi dû vouloir un lien extérieur de cette unité, parce que c'est le seul moyen de la maintenir (3). On se demande s'il était de bonne foi. Croyait-il ce qu'il disait, ou ne faisait-il qu'un jeu d'esprit, en cherchant des raisons pour la papauté, comme il en trouvait pour toutes choses? Nous n'osons pas répondre que Leibniz se moquait de ses correspondants, car il ne se borne pas à admettre le principe, il en admet aussi les conséquences. L'une des plus funestes est certes le pouvoir indirect que l'Église réclame sur le temporel. Leibniz conclut, et avec raison, que l'Église peut défendre aux sujets d'obéir aux magistrats, quand ceux-ci compromettent le salut des âmes; en ce cas les sujets sont tenus d'obéir à l'Église plutôt qu'à leur souverain. Lui-même, effrayé de la concession qu'il vient de faire, y apporte ensuite cette restriction, que l'Église ne peut pas autoriser la

(1) La *Deutsche Hunds-demuth.*

(2) *Leibniz,* Œuvres, t. I, pag. 118, note, 2. — *Leibniz* und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, t. II, pag. 19.

(3) *Idem,* Epistol., édit. Kortholt, t. I, pag. 15.

rébellion (1). Mais désobéir à la loi, n'est-ce pas un acte de rébellion? La résistance, fût-elle passive, n'est-elle pas un crime? Leibniz devait aller plus loin; si l'Église a un pouvoir spirituel, si Dieu le lui a donné, si le Saint-Esprit dicte ses décisions, il faut que la raison plie devant cette autorité divine; dès lors c'en est fait de la liberté de penser, aussi bien que de l'indépendance de l'État, et que devient alors la philosophie?

Nous ne pouvons nous expliquer les étranges concessions que Leibniz fait à l'Église, que par un délire de logique. Il eut tort de faire le premier pas dans cette voie fatale, le premier entraînait nécessairement le dernier. Cependant Leibniz ne fit jamais ce dernier pas : c'est pour nous une preuve certaine que le premier n'était pas très sincère. Pour saisir la véritable pensée de Leibniz, il faut laisser là les négociations *iréniques*, il faut l'entendre quand il parle comme philosophe. Alors son langage ne diffère pas en essence de celui de Spinoza. Nous faisons abstraction de la conception de Dieu. Leibniz est allemand et protestant : deux raisons pour une de maintenir haut et ferme le principe de l'individualité. Mais si notre philosophe n'enseigne pas le panthéisme, il partage tout aussi peu les sentiments des chrétiens sur leur Dieu-bourreau et leur Dieu égoïste. Il dit très bien que des chrétiens se sont imaginé de pouvoir être dévots, sans aimer leur prochain, ou bien ont cru pouvoir aimer leur prochain sans le servir. Dieu pour les plus parfaits parmi les parfaits est une idole à laquelle ils sacrifient toutes les affections humaines, et ce Dieu de son côté sacrifie l'immense majorité des créatures à sa gloire. Leibniz dit aussi que la véritable piété consiste dans l'amour de Dieu, mais il ajoute un *amour éclairé*. Et qu'entend-il par là? Est-ce le culte superstitieux de l'Homme-Dieu? est-ce l'amour du Dieu de Nicée? C'est, écrit-il au langrave de Hesse, non pas Dieu, en tant qu'il a pris la nature humaine, mais *plutôt* Dieu en tant qu'essence divine qu'il faut aimer, parce qu'elle seule est toute parfaite (2). Et qu'est-ce que cette charité que Leibniz place au dessus de la foi? Il nous l'a déjà dit et il le répète aussi souvent

(1) Leibniz à Pellison. (*OEuvres*, t. I, pag. 264.)
(2) *Leibniz und Landgraf von Hessen*, t. I, pag. 251. — *Leibniz*. (*OEuvres*, Principes, t. II, pag. 3 et 4, édit. Charpentier).

qu'il parle en philosophe : *aimer Dieu, c'est servir les hommes.* Voilà le vrai Leibniz ; il est frère de Spinoza.

Cette notion de Dieu et de la charité conduit à de bien autres conséquences que la doctrine étroite de l'orthodoxie chrétienne. L'Église professe que hors de son sein, il n'y a point de salut. Est-ce aussi l'avis de Leibniz? Ce serait lui faire injure de le supposer. Même dans sa correspondance avec Pellison, où il se montre conciliant, il se révolte contre des sentiments aussi haineux qu'étroits. Il voudrait au moins sauver ceux qui sont dans une erreur *moralement invincible* : « Les damner, dit-il, serait contraire à l'honneur de Dieu. » Pellisson répond par cette banalité de saint Paul : « O homme, qui es-tu pour contester avec Dieu? Le vase d'argile dira-t-il à celui qui l'a formé : pourquoi m'avez-vous fait ainsi? » Que savons-nous, ajoute Pellison, de la justice de Dieu? « Nous savons au moins ceci, répond Leibniz, qu'il ne peut pas y avoir deux justices, pas plus que deux géométries (1). » Parole profonde qui ruine tout le surnaturel chrétien de la grâce, de la prédestination et de la damnation : c'est dire en d'autres termes que la révélation chrétienne, qui implique une autre justice que la justice humaine, est une chimère. Donc la loi naturelle suffit, ce qui nous conduit hors du christianisme à la philosophie.

IV

Si tel est le dernier mot de Leibniz, que penser de sa conciliation entre la raison et la foi, entre le protestantisme et le catholicisme? Nous avons dit que ces transactions n'ont aucune valeur philosophique, et qu'elles ne contentèrent pas même les partis religieux. Pour les catholiques, cela est de toute évidence; s'ils laissèrent Leibniz en repos, c'est que le philosophe allemand témoignait un grand respect pour l'Église, de sorte que l'on ne désespéra jamais de le gagner. Les protestants auraient eu plus de raison de se plaindre, en voyant un des leurs prendre parti pour la papauté. Mais la haine pour la Babylone de l'Apocalypse, pour la grande prostituée, avait fait place à l'indifférence. Il y

(1) *Œuvres de Leibniz*, édit. Careil, t. I, pag. 115-117.

avait dans la philosophie leibnizienne des principes plus dangereux, qui compromettaient le christianisme réformé aussi bien que le catholicisme; mais Leibniz n'avait point traité de la théologie *ex professo*, il n'avait jamais formulé sa philosophie en corps de doctrine, et il ménageait la théologie avec tant de soin qu'elle pouvait difficilement lui chercher querelle. Il trouva un disciple en Allemagne moins diplomate ou moins clairvoyant. Wolf crut peut-être faire une œuvre très chrétienne en démontrant les dogmes du christianisme officiel par la philosophie mathématique : il ne s'apercevait point qu'il ruinait la foi révélée en la rationalisant. La faculté de théologie de l'université de Halle s'émut; elle lança ses foudres contre Wolf; c'était s'attaquer à Leibniz, car le disciple ne faisait que reproduire la pensée du maître, en lui donnant en apparence la rigueur de la géométrie.

C'est un acte d'accusation en règle. La théodicée, cette gloire de Leibniz, est attaquée dans ses bases. « Qu'est-ce qu'un Dieu qui n'est pas libre? c'est la fatalité plutôt qu'un Dieu créateur. Or Leibniz dit que Dieu, en créant le monde, a dû choisir le plus parfait : où est donc sa liberté? Dieu a choisi le monde le plus parfait, disent nos nouveaux philosophes. Ils oublient les paroles du Fils de Dieu qui nous promet une nouvelle terre et de nouveaux cieux. Ce n'est qu'à la consommation des choses que Dieu créera un monde parfait pour ses élus. Qui donc, s'il est chrétien, oserait dire, que la terre que nous habitons soit la plus parfaite qui ait pu sortir des mains du Créateur? Nos philosophes ignorent-ils le péché originel? ne savent-ils pas que ce monde est en proie aux mauvais esprits, que la raison humaine est affaiblie, altérée par la faute du premier homme? que la matière même est viciée, que le mal est partout? et ce monde-là serait le plus parfait des mondes! Ceux qui le disent peuvent être des philosophes, ils ne sont certes pas des chrétiens. En effet, tout en admettant les dogmes du christianisme, ils les dénaturent, et, en réalité, ils les détruisent. Ils reconnaissent l'existence du mal, mais peu s'en faut que le mot lui-même ne devienne un bien, car ils disent que s'il y avait moins de mal dans le monde, il cesserait d'être parfait. Le mal, une condition de la perfection! Est-ce là ce que saint Paul et saint Augustin nous enseignent? D'après nos nouveaux philosophes, le mal est nécessaire, fatal; c'est une suite de notre

imperfection, une limite inhérente à tout être créé. Ils oublient encore une fois leur Bible, laquelle nous apprend que le mal est entré dans le monde par suite d'une faute, que le mal est une peine. Nos philosophes parlent aussi de peine, mais c'est du bout des lèvres. Peut-il être question de punition, alors que l'homme n'est pas libre? et l'homme est-il libre, s'il est vrai, comme l'enseignent Leibniz et son disciple, qu'il est déterminé dans toutes ses actions par des causes qui ne dépendent pas de lui? Voilà une liberté à la façon de Spinoza. Ainsi, ni liberté en Dieu, ni liberté dans l'homme! Telles sont les bases sur lesquelles on élève la morale et la religion (1)! »

Voilà l'acte d'accusation dressé par des protestants. Que serait-ce si des catholiques sincères siégeaient comme juges! Les orthodoxes modernes qui revendiquent Leibniz au profit de leur cause, doivent fermer les yeux à la lumière, ils se doivent contenter de mots, de formules de politesse, de marques de complaisance et de transactions consenties par le trop accommodant penseur. Pour qui veut mettre de côté les *libres interprétations* de Leibniz et ses *efforts* pour concilier le dogme avec la raison, il ne reste pas l'ombre d'un doute sur ses vrais sentiments. Il est chrétien par le langage, il est libre penseur au fond. C'est dire que malgré tous ses *efforts* il n'est pas parvenu à concilier le christianisme et la philosophie. Là où Leibniz a échoué qui oserait se flatter de réussir?

§ 5. Bayle

I

Descartes, Malebranche, Leibniz prétendent que la foi et la raison sont identiques : mais quand les deux derniers de ces illustres philosophes se mirent à l'œuvre pour démontrer la conformité du christianisme et de la philosophie, ils aboutirent à des hérésies et ils furent répudiés par les théologiens orthodoxes. Voici un penseur qui se dit aussi chrétien, mais qui prend brave-

(1) La censure de la faculté se trouve, en substance, dans *Schmidt*, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland, t. I, pag. 414-416.

ment son parti sur l'incompatibilité de la révélation miraculeuse et de la raison humaine. Bayle met la philosophie en regard de l'Évangile. Que pense Jésus-Christ de notre sagesse? Le Christ s'est-il mis en peine d'harmoniser sa prédication avec la science tant vantée des Grecs? « Son dessein a été plutôt, dit Bayle, de confondre toute philosophie et d'en faire voir la vanité. Il a voulu que sa religion choquât non seulement la religion des païens, mais aussi les aphorismes de leur sagesse. Il a voulu que ses disciples et les sages de ce monde fussent si diamétralement opposés, qu'ils se traitassent réciproquement de fous; il a voulu que comme son Évangile paraissait une folie aux philosophes, la science de ceux-ci parût à son tour une folie aux chrétiens (1). »

Nos orthodoxes modernes qui lisent beaucoup les journaux catholiques, mais qui ne lisent guère l'Écriture sainte, seront étonnés d'entendre un pareil langage dans la bouche d'un chrétien; ils soupçonneront sans doute le malicieux Bayle d'avoir exagéré ou même altéré la pensée de Jésus-Christ. Qu'ils écoutent donc l'Esprit-Saint parlant par la bouche de saint Paul : « Jésus-Christ m'a envoyé pour prêcher l'Évangile et le prêcher, *sans y employer la sagesse de la parole, pour ne pas anéantir la croix de Jésus-Christ*. Car la parole et la croix est une *folie* pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent elle est la *vertu et la puissance de Dieu*. C'est pourquoi il est écrit : *Je détruirai la sagesse des sages et j'abolirai la science des savants*. Que sont devenus les sages? Que sont devenus *ceux qui recherchent avec tant de curiosité la science de ce siècle?* Dieu n'a-t-il pas confondu de *folie* la *sagesse de ce monde?* Car Dieu voyant que le monde avec la sagesse humaine ne l'avait pas reconnu dans les ouvrages de sa sagesse divine, il lui a plu de sauver par la *folie de la prédication* ceux qui croiraient en lui. Les juifs demandaient des miracles et les gentils cherchent la sagesse. Pour nous, nous prêchons Jésus-Christ crucifié qui est un *scandale* aux juifs et une *folie* aux gentils, mais ce qui paraît une *folie est plus sage que la sagesse de tous les hommes*. Considérez ceux que Dieu a appelés à la foi, il y en a peu de sages selon la chair. Dieu a choisi les moins sages selon le monde pour confondre les sages (2). »

(1) *Bayle*, Éclaircissement sur les Pyrrhoniens. (*Dictionnaire*, t. IV, pag. 642.)
(2) Voyez les témoignages dans *Bayle*, t. IV, pag. 642.

Il est si vrai que la philosophie, telle que la raison l'enseigne, est inalliable avec le christianisme, que les philosophes pour devenir chrétiens devaient commencer par abdiquer leur sagesse. Vous n'en croirez pas Bayle, vous croirez saint Jean, pour mieux dire Jésus-Christ le Verbe de Dieu, car c'est lui qui parle : « Sinon que quelqu'un soit créé derechef, il ne peut voir le royaume de Dieu. » Les philosophes doivent donc cesser d'être philosophes, s'ils veulent être disciples du Christ ; ils doivent mourir comme philosophes afin de renaître chrétiens. Bayle a mille fois raison, et il est plus chrétien que tous les philosophes chrétiens du monde quand il dit : « Il faut nécessairement opter entre la philosophie et l'Évangile : si vous ne voulez rien croire que ce qui est évident et conforme aux notions communes, prenez la philosophie et quittez le christianisme : si vous voulez croire les mystères incompréhensibles de la religion, prenez le christianisme et quittez la philosophie. Car de posséder ensemble l'évidence et l'incompréhensibilité, c'est ce qui ne se peut, la combinaison de ces deux choses n'est guère plus impossible que la combinaison de la figure carrée et de la figure ronde. Il faut opter nécessairement. Si les commodités d'une table ronde ne vous contentent pas, faites en faire une carrée, mais ne prétendez pas que la même table vous fournisse les commodités d'une table ronde et celles d'une table carré (1). »

Ainsi la fameuse identité de la foi et de la raison qui était un axiome pour Descartes et ses disciples, devient pour Bayle le problème de la quadrature du cercle. Il ne se borne pas à prouver que la philosophie et le christianisme sont inalliables, il prend plaisir à cette lutte sans issue entre la révélation et la raison humaine. Descartes, par prudence, évita le combat. Malebranche s'y jeta à corps perdu avec la furie française et y périt. Leibniz a recours à une libre interprétation des croyances chrétiennes et n'en laisse rien subsister que le nom. Bayle aime aussi à se mêler à la lutte, mais c'est pour se moquer des combattants. Il dit aux philosophes qui se croient chrétiens : « Prenez garde à vous, vous ouvrez le sanctuaire à l'ennemi. Votre raison est plus capable de réfuter et de détruire que de prouver et de bâtir. Mettez-la à

(1) *Bayle*, Dictionnaire, t. IV, pag. 644.

l'épreuve, écoutez ses objections, contre vos vérités théologiques, il n'y en a aucune sur laquelle elle ne forme de très grandes difficultés. Si vous la suivez dans ses disputes aussi loin qu'elle voudra aller, vous vous trouverez réduit à de bien fâcheux embarras. Il y a tels dogmes que vous croyez comme une vérité divine ; eh bien, la raison les combat par des objections insolubles. Persuadez-vous bien que la religion nous a révélé des choses qui vous paraîtront fausses, si vous en voulez juger selon vos idées philosophiques. Si vous tenez absolument à raisonner votre foi, vous n'avez qu'une chose à faire, c'est de reconnaître les bornes étroites de l'esprit humain, et quand vous rencontrerez une de ces difficultés que la raison déclare insolubles, il faut vous moquer de ses objections, il faut l'obliger à mettre elle-même bas les armes et à accepter volontairement les chaînes de la foi (1). »

La servitude volontaire sera toujours une rare exception ; on la trouve bien là où la raison est encore dans l'enfance ; mais dès qu'elle a conscience d'elle-même elle a aussi conscience de sa liberté ; se sentant libre par la volonté de Dieu, comment irait-elle au devant des chaînes que la foi lui veut imposer ? Pour un Pascal qui consent à s'abêtir en flagellant son corps et son intelligence, vous aurez cent Voltaires qui riront de votre proposition. Les orthodoxes ont senti le danger et pour retenir cette indocile et exigeante raison dans le sein de l'Église, ils ont essayé de lui faire accroire que les dogmes révélés sont à la vérité incompréhensibles, mais que cela ne prouve point qu'ils soient contraires à la raison, qu'il en résulte seulement que les mystères sont au dessus de la raison. Que dit Bayle de la fameuse distinction de Leibniz ? Même en restant sur le terrain du christianisme il lui est facile d'en montrer l'inanité. « Si quelques doctrines, dit-il, sont au dessus de la raison, elles sont au delà de sa portée. Si elles sont au delà de sa portée, elle n'y saurait atteindre. Si elle n'y peut atteindre, elle n'y saurait trouver aucune idée, aucun principe qui soit une source de solution, et par conséquent les objections qu'elle aura faites demeurent sans réponse, ou, ce qui est la même chose, on n'y répondra que par quelque distinction

(1) *Bayle*, Entretiens de Maxime et de Thémiste. (*Œuvres*, t. IV, pag. 49) ; — Réponses aux questions d'un provincial, chap. CLVI. (*Œuvres*, t. III, pag. 829.)

aussi obscure que la thèse même qui aura été attaquée. Or il est bien certain qu'une objection que l'on fonde sur des notions bien distinctes demeure également victorieuse, soit que vous n'y répondiez rien, soit que vous y fassiez une réponse où personne ne peut rien comprendre (1). »

La distinction de Leibniz entre ce qui est contraire à la raison et au dessus de la raison est un non-sens que la raison ne peut concevoir; car comment peut-elle savoir qu'une chose qu'elle ne comprend pas n'est pas contraire à la raison? Pour pouvoir l'affirmer, ne devrait-elle pas comprendre? Avouons donc, dit Bayle, que les mystères du christianisme sont d'un ordre surnaturel : dès lors on ne peut ni ne doit les assujettir aux règles de la lumière naturelle. Est-ce à dire qu'il faille les rejeter? « S'ils ne peuvent pas subir l'épreuve des disputes philosophiques, répond Bayle, c'est à raison de leur grandeur et de leur sublimité. Leur caractère essentiel est d'être un objet de foi et non pas un objet de science. Ils ne seraient plus des mystères si la raison en pouvait résoudre toutes les difficultés. Au lieu de trouver étrange que quelqu'un avoue que la philosophie les peut attaquer mais non pas repousser l'attaque, on devrait se scandaliser si quelqu'un disait le contraire. » Cela ne revient-il pas à dire avec Tertullien : *Je crois parce que c'est absurde.* Bayle remplace le *parce que* par un *quoique;* c'est une foi moins robuste que celle du Père de l'Église, mais toujours bien forte. En effet, en supposant même, dit Bayle, qu'un mystère paraisse *impossible* à notre raison, en supposant qu'il soit combattu par les maximes les plus évidentes des logiciens, il faudra néanmoins le croire s'il est renfermé dans l'Écriture. Bayle conclut : « Lorsque la raison dit une chose et la révélation une autre, nous devons fermer l'oreille à la voix de la raison. La philosophie doit plier sous l'autorité de Dieu et mettre pavillon bas à la vue de l'Écriture (2). »

Bayle ajoute que c'est la raison elle-même qui nous conduit à nous soumettre de la sorte. Comment la raison peut-elle nous engager à croire des mystères qu'elle nous représente comme impossibles? Ceci est le triomphe de la foi; écoutons notre philo-

(1) *Bayle,* Éclaircissement sur les athées. (*Dictionnaire,* t. IV, pag. 650.)
(2) *Idem,* Dictionnaire, t. IV, pag. 632, et Continuation des pensées diverses, § 56.

sophe : « La plupart du monde chrétien n'est-il pas persuadé de la présence réelle, malgré les objections insolubles qui pleuvent à verse sur ce dogme? N'a-t-il pas fallu, en faveur de cette doctrine, condamner les axiomes les plus évidents de la physique? Ne prétend-on pas que cela donne du relief à la foi et la rend plus méritoire (1)? » Nous y voilà. Leibniz et tous les philosophes qui veulent concilier la foi et la raison, n'y entendaient rien. Le grand mérite de croire que deux et deux font quatre! Mais croire que trois font un, à la bonne heure! Cela a du mérite, car il faut fermer les yeux et les oreilles, et crier : je crois. Cela nous fait gagner le ciel. Vous croyez que Bayle se moque de vous. Il parle le langage des Pères de l'Église : « Le mérite de la foi devient plus grand, à proportion que la vérité révélée qui en est l'objet, surpasse toutes les forces de notre esprit; car à mesure que l'incompréhensibilité de cet objet s'augmente par le grand nombre des maximes de la lumière naturelle qui le combattent, il nous faut sacrifier à l'autorité de Dieu une plus forte répugnance de la raison, et par conséquent nous nous montrons plus soumis à Dieu, et nous lui donnons de plus grandes marques de notre respect, que si la chose était médiocrement difficile à croire. » C'est, ajoute Bayle, l'image du sacrifice d'Abraham (2).

Nous avons laissé la parole à Bayle; il faudrait écouter aussi la raison et lui demander ce qu'elle pense du sacrifice auquel on la convie. Le temps des patriarches est passé; aujourd'hui personne ne croirait plus qu'une voix qui commande à un père de tuer son fils, soit la voix de Dieu. Nous n'avons plus la foi d'Abraham; nous voudrions bien que ce que l'on nous ordonne de croire, fût en harmonie avec la raison. C'est un tort que nous avons; Bayle a raison de répudier la raison. Une anecdote racontée par un homme d'esprit servira de réponse aux difficultés que cette raisonneuse est tentée d'élever contre la doctrine très chrétienne de notre philosophe. C'est une conversation du maréchal d'Hocquincourt avec un révérend père; jadis incrédule, il était revenu à la foi, et précisément, comme le dit Bayle, en faisant taire sa raison. Écoutons, c'est Saint-Évremond qui parle : « Le diable m'em-

(1) *Bayle,* Réponse aux questions d'un provincial, chap. CXXVIII. (*Œuvres,* t. III, pag. 762.)
(2) *Idem,* Éclaircissement sur les Pyrrhoniens. (*Dictionnaire,* t. IV, pag. 644.)

porte, dit le maréchal, si je croyais rien! depuis ce temps-là, je me ferais crucifier pour la religion. Ce n'est pas que j'y voie plus de raison, au contraire, moins que jamais; mais je ne saurais que vous dire, je me ferais pourtant crucifier sans savoir pourquoi. — Tant mieux, monseigneur, reprit le père d'un ton de nez fort dévot, tant mieux; ce ne sont point des mouvements humains, cela vient de Dieu. *Point de raison*, c'est la vraie religion cela, *point de raison*. Que Dieu vous a fait, monseigneur, une belle grâce! *Estote sicut infantes!* Soyez comme des enfants! Les enfants ont encore leur innocence, et pourquoi? parce qu'ils n'ont point de raison. *Beati pauperes spiritu!* Bien heureux sont les pauvres d'esprit. Ils ne pèchent point : la raison est qu'ils n'ont point de raison. *Point de raison, je ne saurais que vous dire, je ne sais pourquoi :* les beaux mots! ils devraient être écrits en lettres d'or! *Ce n'est pas que j'y voie plus de raison, au contraire, moins que jamais*. En vérité, cela est divin pour ceux qui ont le goût des choses du ciel. *Point de raison :* que Dieu vous a fait, monseigneur, une belle grâce! »

Notez que c'est Bayle qui rappelle cette anecdote! En vérité, sans être très soupçonneux, on pourrait soupçonner que Bayle se moque de la foi, car il a trop de raison pour se moquer de la raison. Toujours est-il qu'il se moque de quelqu'un. C'est sans doute des philosophes qui se croient chrétiens. Ils ne l'auraient pas volé. Mais lui Bayle, qui prouve si bien que la foi et la raison n'ont rien de commun, est-il un homme de foi? Il le dit; il soutient qu'il n'a jamais rien avancé qui combatte le calvinisme où il était né et dont il faisait profession (1). Pourquoi donc prend-il le malin plaisir de mettre sans cesse la foi en opposition avec la raison? Ce n'est pas pour affaiblir la foi, c'est au contraire pour la fortifier. Comment cela? C'est ce que Bayle va nous expliquer : « La raison est un principe de destruction et non pas d'édification; elle n'est propre qu'à former des doutes. Je ne crois pas me tromper en disant de la révélation naturelle, c'est à dire des lumières de la raison, ce que les théologiens disent de l'économie mosaïque. Ils disent qu'elle était un pédagogue pour nous amener à Jésus-Christ. Disons à peu près de même de la raison,

(1) *Bayle*, Éclaircissement. (*Dictionnaire*, t. IV, pag. 626.)

elle n'est propre qu'à faire connaître à l'homme ses ténèbres et son impuissance et la nécessité d'une autre révélation. Il est plus utile qu'on ne pense d'humilier la raison de l'homme, en lui montrant avec quelle force les hérésies les plus folles se jouent de ses lumières. Cela nous apprend à ne pas prendre la raison comme règle de foi; ceux qui le font, tels que les sociniens, se jettent dans une voie d'égarement où ils sont conduits de degré en degré jusqu'à nier tout ou jusqu'à douter de tout. Que faut-il donc faire? Il faut captiver son entendement sous l'obéissance de la foi et ne disputer jamais sur certaines choses (1). »

Faut-il prendre Bayle au sérieux? Tout lecteur est tenté de dire avec Strauss que ce Pascal réformé se moque du monde, que les concessions qu'il fait à la foi sont des compliments (2), qu'au fond il est rationaliste. Mais Dieu seul peut scruter les plis et les replis de la conscience. Bayle n'accepte jamais la raison comme juge de la foi, il la repousse, au contraire, comme un principe fatal d'incrédulité. Il faut donc le croire, à moins de l'accuser d'avoir joué la comédie toute sa vie. Après cela il faut avouer aussi que si Bayle a conservé la foi, malgré toutes les objections que sa raison élève contre le dogme, il ne la laisse guère à ceux qui le lisent, pour peu qu'ils soient disposés à douter. Voltaire le caractérise parfaitement en disant : « On ne pouvait le convaincre d'être un impie, mais il faisait des impies (3). » Ses contemporains déjà avaient des doutes sur son orthodoxie. Un ministre réformé, qui n'était pas indigne de se mesurer avec Bayle, dit de lui : « Je ne veux point pénétrer les vues secrètes de l'auteur, mais je le plains extrêmement de l'état où il est. Si son christianisme n'est établi que sur les ruines de la raison, faudrait-il bien le couronner de cet éloge : *O homme, ta foi est grande!* Dieu le sait; gardons-nous des jugements téméraires (4). » La postérité a vu quel usage les libres penseurs ont fait des écrits de Bayle; c'est dans ses ouvrages, dit un ennemi du dix-huitième siècle, que les philosophes sont allés chercher tout ce qu'ils ont dit contre la religion (5).

(1) *Bayle,* Dictionnaire, au mot *Manichéens,* note *D;* et au mot *Pauliciens,* note *F.*
(2) *Strauss,* Die christliche Glaubenslehre, t. I, pag. 326, 332.
(3) *Voltaire,* Mélanges, t. XLII, pag. 241, édit. Renouard.
(4) *Jacquelot,* de l'Accord de la foi et de la raison, pag. 221.
(5) Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du dix-huitième siècle, par *Picot,* t. I, pag. 41.

Si on laisse les intentions de côté, il faut reconnaître que Bayle, tout chrétien qu'il se dise, est le précurseur de Voltaire. Il a le ton railleur qui caractérise le roi du dix-huitième siècle. Écoutons sa réponse au ministre réformé qui s'évertua à mettre la raison d'accord avec la foi. « On peut lui répondre que ceux qui suivent ses idées sont dignes littéralement de cette censure de Jésus-Christ : *O gens de petite foi et tardifs de cœur à croire!* Ils ne se veulent soumettre aux oracles du Saint-Esprit que lorsque leurs petites lumières y auront mis leur attache (1). » Voltaire n'aurait pas mieux dit. Quoi que l'on pense des croyances de Bayle, son œuvre subsiste : un incrédule la pourrait signer. Il ruine les dogmes chrétiens, tout en les respectant, en ayant l'air du moins de les respecter. Son grand plaisir est de faire battre la raison contre la foi. Qui sortira vainqueur de la lutte? La foi, dit Bayle, parce que l'impuissance de la raison éclate au grand jour. Singulière impuissance! La raison fait des objections contre la foi, auxquelles la foi ne saurait répondre : et c'est la foi qui est triomphante! Oui; aux yeux de ceux qui ont la foi robuste de Tertullien, et qui aiment à croire une chose parce qu'elle est absurde. Mais était-ce là la disposition d'esprit de ceux auxquels s'adressait Bayle? Nous avons entendu un juge autorisé, un observateur attentif; Leibniz voyait la foi s'écrouler précisément parce qu'elle ne pouvait résister aux attaques de la raison : et voici un philosophe qui prétend la relever en multipliant les preuves de l'incompatibilité de la raison et de la foi chrétienne! Sur cent lecteurs, pas un ne lui a cru ; ils s'en sont tenus aux objections insolubles de la raison, et ont laissé les mystères à ceux qui n'ont point de raison, ou qui ne veulent pas s'en servir. Nous allons assister au duel de la raison et de la foi, tel que Bayle se plaît à le représenter, et nous verrons si c'est le christianisme ou la philosophie qui l'emporte.

II

Le dogme chrétien consiste en mystères. En première ligne, nous trouvons le mystère de la Trinité : c'est une conception de

(1) *Bayle*, Réponses aux questions d'un provincial, chap. CXXII.

Dieu à laquelle la raison ne comprend rien, cela va sans dire. Peu importe, disent les orthodoxes, cela prouve que la vérité révélée est au dessus de notre faible raison, cela ne prouve point qu'elle soit contraire à la raison. Est-ce aussi l'avis de Bayle ? Il accumule les objections contre la Trinité, et défie la foi d'y répondre. Nous rapporterons les deux premières, comme échantillon : I. « Il est évident que les choses qui ne diffèrent pas d'une troisième, ne diffèrent point entre elles : c'est la base de tous nos raisonnements, c'est sur cela que nous fondons tous nos syllogismes, et néanmoins la révélation du mystère de la Trinité nous assure que cet axiome est faux. » Faux aux yeux de la foi, oui; mais qu'en concluront les libres penseurs? Quand la foi dit que deux et un font un, et que la raison nous apprend que deux et un font trois, que pensera-t-on de la foi? Que le prétendu mystère, loin d'être une vérité révélée, est une chimère, une excellente invention pour enchaîner l'esprit humain, mais une invention dont l'esprit humain ne veut plus, du moment où il aspire à la liberté. Continuons. II. « Il est évident qu'il n'y a nulle différence entre individu, nature, personne : cependant le mystère de la Trinité nous a convaincus que les personnes peuvent être multipliées, sans que les individus et les natures cessent d'être uniques (1). » Qu'en diront encore une fois les libres penseurs? Ils diront qu'une pareille conception n'est pas une vérité révélée de Dieu, parce que Dieu ne révèle pas de galimatias ; que si un dogme est absurde à ce point, il faut l'abandonner à ceux qui croient avec le maréchal d'Hocquincourt et son révérend père, que point de raison, c'est la vraie religion chrétienne.

Dans la Trinité figure l'Homme-Dieu. Nouveau mystère, tout aussi raisonnable, puisqu'il unit en un même être le fini et l'infini. Ce dogme a pour fondement le plus solide un autre mystère que l'on appelle la chute. Tout le monde connaît l'histoire du péché originel, telle qu'on l'apprend aux enfants. Rien de plus niais que le récit de la Genèse; il a fait les délices des incrédules depuis Julien, dit l'Apostat, jusqu'aux philosophes du dix-huitième siècle. C'est cependant un récit révélé, c'est à dire dicté par le Saint-Esprit. Comment Bayle va-t-il sauver l'honneur de l'Esprit-Saint ?

(1) *Bayle*, Dictionnaire, au mot Pyrrhon, note *B*.

« Dans tout ce que les juifs et les chrétiens ont dit de l'histoire de la *tentation*, on ne trouve rien qui soit capable de *tenter* un philosophe. Il ne s'en faut pas étonner; car de la manière dont Moïse raconte ce funeste événement, il paraît bien que son intention n'a pas été que nous sussions comment l'affaire s'est passée; et cela seul doit persuader à toute personne raisonnable que la plume de Moïse a été sous la direction particulière du Saint-Esprit (1). » Voltaire n'a rien écrit de plus malicieux sur le péché originel. Voilà le Saint-Esprit, c'est à dire une personne de la Trinité, qui dicte à Moïse le récit de la chute. C'est sans doute pour apprendre aux hommes ce que c'est que la chute, et quelles en sont les terribles conséquences. Pas du tout. L'Esprit-Saint trouve bon de parler sans rien dire, comme ferait un diplomate. Si du moins il se bornait à dire des riens, mais il dit des niaiseries dont les enfants riront bientôt. Et ce sont ces niaiseries qui témoignent, selon Bayle, que c'est Dieu lui-même qui les débite par la bouche de Moïse. O philosophe chrétien ! voilà un tour de force qui fera taire cette raisonneuse de raison et qui raffermira singulièrement la foi orthodoxe.

Le mystère du péché originel est digne de l'histoire de la chute. Bayle le respecte fort et pour le faire respecter et croire par les incrédules, il s'évertue à prouver qu'il est en opposition avec le bon sens, avec la saine raison et avec le cri de notre conscience. « Il est évident qu'une créature, qui n'existe point, ne saurait être complice d'une action mauvaise. » Eh bien, l'évidence se trompe, car la théologie enseigne que nous avons tous péché avant d'exister, et quand la théologie parle, la raison doit se taire. « Il est encore évident, poursuit Bayle, qu'il serait injuste de poursuivre comme complices d'une mauvaise action, ceux qui n'ont pas pu pécher, puisqu'ils n'étaient pas nés (2). » Fausse évidence, car le péché originel nous dit le contraire. Mais, se diront tous ceux qui tiennent tant soit peu à leur raison, s'il y a une évidence de la foi qui est en contradiction avec une évidence de la raison, ne serait-ce pas la prétendue vérité de foi qui est fausse? Ne serait-ce pas une de ces croyances forgées par on sait bien qui et pour-

(1) *Bayle*, Nouvelles de la république des lettres. (*OEuvres*, t. I, pag. 592.)
(2) *Idem*, Dictionnaire, au mot Pyrrhon, note *B*.

quoi ? Les hommes ont fini par en croire l'évidence de la raison, plutôt que l'évidence mensongère d'une fausse foi.

Les objections insolubles de la raison arrêtent les gens raisonnables, mais les théologiens s'en moquent et ils ont leurs motifs pour cela. Donc ils font de la chute un mystère terrible, et ils en déduisent des conséquences épouvantables. Comme réformé, Bayle devait croire à la damnation de l'immense majorité des hommes. Voilà un beau sujet de discussion entre la raison et la foi. Notre dialecticien ne manque pas de les faire battre l'une contre l'autre. Le lecteur décidera si c'est la foi qui triomphe. Bayle donne d'abord la parole à la raison. « Elle nous apprend, dit-il, que ce n'est pas pour sa gloire que Dieu a créé le monde et le genre humain : il trouve en lui-même une gloire et une béatitude qui ne peuvent croître ni diminuer. S'il a créé l'univers, c'est sa bonté seule qui l'y a déterminé. » La foi qui sent le venin que cache cette maxime, nie que Dieu ait créé le monde par bonté : c'est pour sa gloire, c'est pour être loué par ses créatures. Voilà un Dieu souverainement bon qui se trouve en face d'un Dieu souverainement égoïste. Le dieu égoïste des théologiens est le vrai, « parce que le mystère de la chute le veut ainsi. » Si la raison dit le contraire, c'est qu'elle déraisonne. Vive donc le Dieu égoïste ! La pauvre raison répond « que cependant Dieu doit être doué de bonté, puisqu'il est l'essence de toutes les vertus. Or la bonté d'un être infiniment parfait doit être infinie, et elle ne serait pas infinie, si l'on pouvait concevoir une bonté plus grande que la sienne. » Que dit la foi? Elle n'ose pas dire que non, mais elle murmure entre ses dents qu'elle trouvera moyen de limiter cette bonté infinie. Pour le moment elle laisse parler cette bavarde de raison, sûre qu'elle va aboutir à quelque grosse hérésie avec sa bonté infinie de Dieu. La raison, voyant la foi qui se tait, se croit approuvée et poursuit hardiment : « Une bonté infinie dirigeant le créateur dans ses rapports avec les créatures, il faut dire que tout ce qu'il a de perfections, en grandeur, en puissance, en science, sont destinées au bonheur des hommes : il n'a voulu faire connaître ses perfections qu'afin que les créatures intelligentes trouvassent leur félicité dans la connaissance, dans l'admiration et dans l'amour du souverain être. » Allez toujours, se dit la foi, je vous attends à la conclusion. La raison, conséquente et logique, se hâte de conclure : « Dieu a

doué l'homme de facultés précieuses, entre autres de liberté. Il est évident que ce bienfait ne peut tendre qu'au bonheur de la créature à laquelle Dieu l'a accordé. Il ne permettra donc pas qu'il serve à la rendre malheureuse par le mauvais usage qu'elle en ferait... »

Ici la foi ne se contient plus; elle interrompt la raison en s'écriant : « Je vous tiens ; votre éloge de la bonté divine tend à établir que le mystère de la chute est incompatible avec la notion que l'homme se forme de Dieu. »« C'est bien là mon avis, reprend la raison, mais laissez-moi parler et écoutez-moi, après cela vous vous fâcherez. Dans votre doctrine du péché originel, Dieu a doué l'homme du libre arbitre, avec la certitude qu'il en abuserait et qu'il encourrait la mort éternelle. N'était-ce pas, sous l'apparence d'un bienfait, lui donner la mort? C'est un moyen aussi sûr d'ôter la vie à un homme, de lui donner un cordon de soie dont on sait certainement qu'il se servira librement pour s'étrangler, que de le poignarder soi-même. On ne veut pas moins sa mort quand on se sert du cordon de soie; il semble même qu'on le veut avec un dessein plus malin, puisqu'on lui laisse toute la peine et toute la faute de sa perte (1). » La conclusion est évidente. C'est le libre arbitre qui est le principe de la chute et la chute a entraîné la damnation de l'immense majorité du genre humain. Dieu le prévoyait en créant l'homme. Est-ce que c'est là le fait d'un être souverainement bon? Est-ce vouloir le bonheur des hommes que de les créer sachant qu'ils brûleront à peu près tous dans les feux éternels de l'enfer?

Que répond la foi? Il y a foi et foi; il y a la foi catholique et la foi réformée. Ce n'est pas la foi catholique que Bayle met en scène. Le catholicisme, quand il dit ce qu'il pense, est de l'avis du révérend père qui répondait au maréchal d'Hocquincourt : Point de raison, monseigneur, point de raison, *voilà la vraie religion!* Avec cela tout est dit. La foi réformée n'a point la besogne aussi facile, elle est elle-même tant soi peu raisonneuse, elle l'était du moins à l'époque où Bayle écrivait; la pauvre foi tâchait de s'accommoder avec la raison, mais plus elle faisait d'avances et de concessions, plus elle s'embourbait. Elle s'était résignée à un immense sacrifice

(1) *Bayle*, Réponses aux questions d'un provincial, chap. CXLIV. (*Œuvres*, t. III, pag. 796, s.)

en reconnaissant qu'il y aurait beaucoup d'élus et peu de réprouvés. C'était donner un démenti à l'Écriture sainte, c'était taxer saint Augustin d'erreur; Dieu sait à quelles subtilités il avait fallu recourir pour arriver à l'aveu qu'il n'y aurait qu'un petit nombre de damnés! L'imprudente foi ne s'apercevait pas qu'en essayant de se faire raisonnable, elle fournissait des armes à l'ennemi. Pourquoi reculait-elle devant cette parole révélée qu'il y a beaucoup d'appelés et *peu d'élus?* Parce que si un grand nombre de gens sont damnés, on serait en droit d'accuser Dieu de cruauté. Mais sauve-t-on sa bonté en diminuant le nombre des damnés? « Supposez aussi petit qu'il vous plaira le nombre des damnés, dit la raison, il marquera toujours en Dieu un degré de cruauté qui, quelque petit qu'il soit, ne peut compatir avec la bonté infinie, puisque cette bonté exclut nécessairement tout mélange de cruauté. » Voilà la foi convaincue par son propre témoignage que son Dieu est un Dieu cruel (1).

Comment la foi va-t-elle se tirer de ce mauvais pas? Son embarras est grand, on le voit par les misérables expédients auxquels elle est forcée de s'accrocher pour donner des explications, telles quelles, du nombre grand ou petit, des damnés. Saint Augustin déjà s'était évertué à prouver comme quoi il devait y avoir des damnés, et selon lui il ne pouvait pas y en avoir trop, afin de faire éclater tout ensemble la justice de Dieu à l'égard des réprouvés et sa bonté à l'égard des élus. Les théologiens modernes brodèrent sur ce thème. Bayle se moque de toutes ces explications : « Dieu, dit-il, ne travaille que pour sa gloire, et il trouve un plus beau champ de gloire en gouvernant un genre humain criminel qu'en gouvernant un genre humain vertueux; l'ordre demande donc que Dieu laisse pécher l'homme et ne l'en empêche pas, comme il le pourrait facilement (2). » Qui n'admirerait ce bel ordre qui aboutit à damner les créatures, à la plus grande gloire de celui qui les a créées pour être heureuses?

Bayle ramène toujours la foi à la bonté de Dieu. Que les uns soient damnés et les autres sauvés, il faut bien le croire puisque l'Écriture sainte le dit. Que cela soit dans l'ordre, je l'admets

(1) *Bayle,* Dictionnaire, au mot Prudence, note *F.*
(2) *Idem,* Réponses aux questions d'un provincial, chap. CL, t. III, pag. 809.

encore, mais que l'on veuille bien concilier cet ordre avec la bonté divine. Quand tout un grand peuple s'est rendu coupable de rébellion, est-ce user de clémence que de pardonner à la cent millième partie et de faire mourir le reste sans excepter les enfants à la mamelle? Cette comparaison ne rend pas encore compte de toute l'iniquité du Dieu des chrétiens. Bayle en a une autre. Un prince donne à cent messagers autant d'argent qu'il en faut pour un voyage de deux cents lieues; il promet une récompense à ceux qui achèveront le voyage sans avoir rien emprunté et menace de la prison ceux à qui leur argent n'aura point suffi. Puis il fait choix de cent personnes dont il sait certainement qu'il n'y en a que deux qui mériteront la récompense, les quatre-vingt-dix-huit autres devant trouver en chemin ou une maîtresse, ou un joueur, ou quelque autre chose qui leur fera faire des frais et qu'il aura eu soin de disposer de lui-même en certains endroits de la route. N'est-il pas de toute évidence qu'en emprisonnant ces quatre-vingt-dix-huit messagers il n'aura eu aucune bonté pour eux, mais qu'au contraire il leur destinait la prison? Ils la méritent, disent les théologiens. Soit. Mais que dire du roi qui a voulu qu'ils la méritent, qui les a mis dans le chemin infaillible de la mériter? mérite-t-il, lui, d'être appelé bon, parce qu'il récompense les deux messagers que lui-même a guidés dans leur voyage et auxquels il a épargné toute la mésaventure (1)? Ce roi, c'est le Dieu des chrétiens.

Ce n'est pas assez dire. Un roi ne peut emprisonner ses malheureux messagers que pendant leur vie; la mort met fin à ses injustes rigueurs. Il n'en est pas de même du Dieu des chrétiens; après un voyage qui parfois ne dure que quelques heures, il plonge les voyageurs dans les feux éternels de l'enfer, souvent sans autre raison sinon que ces infortunés descendent de leur père commun. Écoutons Bayle sur les peines éternelles : « Il lui semble, dit-il, que si l'Être infiniment parfait avait su qu'en cas qu'il donnât l'existence à des créatures libres, il les faudrait punir éternellement à cause de leurs péchés, il eût mieux aimé les laisser dans le néant ou ne leur permettre pas d'abuser de leur franc arbitre, que de se voir obligé de leur infliger des peines qui ne

(1) *Bayle*, Réponses aux questions d'un provincial, chap. CXLIV et CXLVIII, t. III, pag. 798, 804.

finiront jamais. Le sens commun dit qu'il vaut mieux n'avoir point d'enfants que d'en avoir qui se moquent de nos instructions et de nos ordres, et qui ne font que nous chagriner et nous déshonorer. » Admettons que Dieu ait créé les hommes pour les punir, encore faut-il qu'il les punisse raisonnablement. « Or rien ne s'éloigne plus des idées de sagesse que de choisir un genre de peine qui n'est d'aucun usage à l'égard de ceux qui ne le souffrent pas, et qui ne diminue pas la malice de ceux qui le souffrent, puisqu'on prétend que la méchanceté des damnés va en augmentant. » Bayle a encore d'autres objections contre les peines éternelles (1). Nous les négligeons parce que l'enfer a perdu tout crédit, et que ce serait se battre contre des moulins à vent que de réfuter les misérables arguties des théologiens.

La polémique de Bayle est invincible quand on reste sur le terrain du christianisme traditionnel, qu'il s'appelle catholique ou réformé. Jamais on ne parviendra à concilier le péché originel et ses horribles conséquences avec l'idée que l'homme se fait de Dieu, de sa justice aussi bien que de sa bonté. Les orthodoxes modernes ont beau élargir leur ciel, aussi longtemps qu'ils maintiendront un enfer à côté du ciel, le bon sens et la conscience reculeront épouvantés devant un Dieu plus cruel que le plus cruel des tyrans. Il faut avec la philosophie abolir le ciel et l'enfer, et remplacer cette fausse conception par l'idée d'une existence progressive et infinie si l'on veut donner satisfaction à la raison. Cette croyance qui gagne tous les jours sur le dogme barbare du christianisme, répond aux objections de Bayle. Toutes les créatures seront sauvées : voilà la bonté de Dieu sauvegardée. Le mal ne disparaîtra pas, il est vrai, en tant qu'il est de l'essence de créatures imparfaites et limitées, mais il devient lui-même un bien dans les mains d'un Être souverainement bon qui se sert du mal comme d'un moyen d'éducation et de perfectionnement.

III

La raison rejette le péché originel. Avec cette fausse croyance tombe le fondement le plus solide de la révélation chrétienne. A

(1) *Bayle*, Réponses aux questions d'un provincial, chap. CLVI. (*Œuvres*, t. III, pag. 829.)

quoi bon un Réparateur si la nature humaine n'avait pas besoin d'être réparée? Le christianisme s'appuie encore sur les miracles et sur la tradition. Singulier témoignage que les miracles! Bayle en parle peu, mais ce qu'il en dit est de main de maître. La compagnie de Jésus est riche en miracles, et cette richesse spirituelle lui procure des trésors matériels qu'elle ne dédaigne pas. Donc, elle faisait grand bruit du miracle opéré par un simple novice : qu'on juge par là de la puissance miraculeuse des révérends pères! « Il n'y a que seize ans, dit Bayle, que ce miracle s'est fait au royaume du Pérou. C'est ordinairement dans le nouveau monde qu'arrivent ces choses, soit parce qu'elles y sont plus nécessaires qu'ailleurs, le christianisme n'y étant pas encore bien établi, soit parce qu'on les croit plus aisément quand elles viennent de loin. » Cela ne veut-il pas dire : a beau mentir qui vient de loin? Les miracles qui prouvent le christianisme ne viennent-ils pas aussi de loin et de très loin? Ce n'est pas Bayle qui fait cette comparaison, c'est nous. Mais nous pouvons, sans faire injure à son orthodoxie, lui attribuer cette pensée. Voici ce qu'il écrit à propos de la dissertation d'Arnauld sur les miracles : « On pourrait faire des réponses *très solides* à M. Arnauld, *si le monde était assez fort pour les digérer*; mais il en est à peu près aujourd'hui de ces matières comme du temps où Jésus-Christ disait aux apôtres : *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne les pouvez porter maintenant* (1). » Bayle disait cela à la fin du dix-septième siècle. Depuis lors l'esprit humain a pris des forces; il a si bien digéré les objections de la philosophie, qu'il ne croit plus aux miracles, et plus on fait d'efforts pour donner crédit à cette honteuse exploitation de la bêtise humaine, moins il y croit. L'Église est punie par où elle a péché.

Bayle était mal à l'aise quand il parlait des miracles; comme réformé il ne pouvait pas les nier, et il était même dangereux d'en parler trop librement, à une époque ou la plus crasse superstition régnait encore au sein du protestantisme. Voilà pourquoi notre philosophe ne dit pas tout ce qu'il pense. Il a les coudées plus libres en critiquant la tradition : les protestants ne la respectaient guère, et Bayle s'en moque ouvertement. Qu'est-ce que la tra-

(1) *Bayle*, Nouvelles de la république des lettres. (*Œuvres*, t. I, pag. 156, 242.)

dition? L'autorité des ignorants et des paresseux. Un homme débite une merveille, il l'a vue, dit-il. Plus la chose est incroyable, plus facilement elle trouvera créance dans les masses, et ce sont les masses qui font la tradition. Il est bien plus commode de croire que de vérifier les faits. A la fin, les gens sensés sont obligés de croire comme les sots, de crainte de passer pour des factieux qui en veulent savoir plus que les autres et qui méprisent la vénérable antiquité, si bien qu'il y a du mérite à n'examiner plus rien. Voilà pourquoi les plus grandes niaiseries, les plus stupides folies ont pour elle une respectable tradition. L'astrologie, qui n'a jamais pu s'appuyer sur un principe à tout le moins probable, n'a pas laissé d'infatuer la plus grande partie du monde dans tous les siècles; cela empêche-t-il la foi que l'on ajoute à ses prédictions d'être fausse et ridicule? Si la tradition est une autorité, il faudra dire que les superstitions que les Romains avaient apprises des Toscans sur le fait des augures et des prodiges, et toutes les impertinences des païens sur le chapitre de la divination étaient autant de vérités incontestables; il faudra dire que le diable qui est le père du mensonge, selon le témoignage de Jésus-Christ, a rendu néanmoins, pendant une longue suite de siècles, des oracles pleins de vérité, de sincérité et de fidélité, car il a été un temps où toute la terre rendait honneur et hommage à ces oracles (1).

Faut-il ajouter que quand Bayle parle de la respectable tradition qui appuie les superstitions des païens, ce n'est pas aux païens qu'il songe, ce n'est pas à la Rome ancienne qu'il en veut, mais à la Rome chrétienne? Lui même a soin de nous le dire. C'est l'Église qui invoque l'autorité de la tradition. Il y a en effet une tradition séculaire qu'elle peut hardiment invoquer, car elle ne date pas de saint Pierre, elle remonte jusqu'aux augures; elle consiste dans l'amour des superstitions; et si Rome aime tant les superstitions, c'est qu'elles conviennent beaucoup mieux que la raison pour dominer sur les hommes. Écoutons Cicéron : « Je n'ai jamais cru qu'il fallait avoir du mépris pour aucune des parties de la religion du peuple romain, et je me suis mis dans l'esprit que notre république et notre religion ayant été fondées

(1) *Bayle*, Pensées diverses sur la comète. (*Œuvres*, t. III, pag. 12, 22, 86.)

en même temps, il faut que notre religion soit approuvée des dieux, car sans cela notre république ne fût pas devenue si puissante. Dites-moi, vous qui êtes philosophe, ce que vous croyez : *mais pour ce qui est de nos ancêtres, je m'en fie à eux aveuglément et sans qu'ils me donnent aucune raison de ma créance.* » Ne croirait-on pas entendre notre révérend père disant au maréchal d'Hocquincourt : *Point de raison*, monseigneur, *point de raison, voilà la vraie religion*. Cette vraie religion régnait déjà à Rome du temps des augures ; quand les cardinaux et les papes prirent leur place il n'y eut rien de changé que quelques noms et quelques formes. Du reste, c'est le même amour aveugle pour la vénérable antiquité, le même mépris de la raison. Quel préjugé en faveur du catholicisme (1) ! Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que cette vénérable tradition est le plus souvent un mensonge. Qui ne sait l'histoire des *fausses décrétales?* C'est un *crime* puni par nos lois des travaux forcés, qui a construit au profit de l'Église romaine une *vénérable* tradition ! Quand la tradition n'est pas un crime, elle est une contre-vérité. Rien de plus naturel. Les sociétés ne peuvent pas s'immobiliser, car l'immobilité c'est la mort. Rome qui tient à vivre n'a pas pu échapper à une loi qui régit tout ce qui vit. Bayle en fait la remarque : l'Église, dit-il, s'est insensiblement écartée des coutumes de l'antiquité ; d'où il conclut que la tradition est une voie trompeuse (2).

Les protestants commencèrent par célébrer la tradition de la primitive Église, mais ils ne tardèrent pas à se convaincre que cette tradition aussi était celle de l'ignorance et de la superstition. Il est curieux d'entendre Bayle parler des saints Pères. Le pieux et savant Thomassin dit qu'on ne peut bien entendre les Pères de l'Église, sans avoir quelque teinture de la philosophie de Platon. « Il faut, observe Bayle, que Thomassin ait l'esprit bien pénétrant puisqu'il trouve tant de philosophie dans les livres des saints Pères, car il y a beaucoup d'autres gens qui n'y en trouvent pas du tout ». Dire qu'il n'y a *pas du tout de philosophie* dans les écrits des Pères de l'Église, c'est bien dire que ce n'est point la raison qui y règne. Comment donc se fait-il qu'on les porte si haut? Bayle

(1) *Bayle*, Pensées diverses, § 127. (*OEuvres*, t. III, pag. 82.)
(2) *Idem*, Nouvelles de la république des lettres. (*OEuvres*, t. I, pag. 47.)

répond : « Les écrits des Pères sont comme de certaines perspectives qui montrent le blanc et le noir selon le point de vue qu'on leur donne. » Question de prisme! Le prisme qu'emploient les défenseurs de l'orthodoxie ne serait-il pas un instrument fait pour le besoin de la cause? Cherchez et vous trouverez, dit l'Écriture sainte. On trouve facilement ce que l'on aime de trouver. Voilà comment il se fait que l'on a trouvé des témoignages dans les Pères de l'Église pour des croyances auxquelles les Pères ne songeaient point. Bayle en fait également la remarque : « Si les philosophes du paganisme, dit-il, étaient les juges de nos controverses, je ne doute pas qu'ils ne prononçassent que ces témoins dont nous nous servons les uns et les autres, ne s'entendent pas eux-mêmes et qu'ainsi il faut les renvoyer tous sans les ouïr (1). »

Que serait-ce si un libre penseur lisait les écrits des saints Pères! Que de niaiseries, que de non-sens, que de superstitions il rencontrerait! Les catholiques eux-mêmes, pourvu qu'ils soient francs, l'avouent : « La *Bibliothèque* de Dupin, dit Bayle, est fort propre à désabuser ceux qui croient que plus les Pères ont été voisins de la source, plus ils ont été éclairés; car on nous fait voir de *grandes erreurs* dans *la plupart des Pères des trois premiers siècles* (2). » Erreurs même au point de vue orthodoxe. Et ce que les orthodoxes considèrent comme des vérités n'est le plus souvent qu'un tas de croyances superstitieuses. Les protestants ont fini par faire bon marché des saints Pères, ils laissent là les autorités humaines pour s'en tenir à la parole de Dieu. Mais si leurs objections contre la tradition catholique sont invincibles, celles des catholiques contre la doctrine protestante ne le sont guère moins. « Elle conduit tout droit au scepticisme, » dit Nicole, et Bayle est d'avis que Nicole raisonne très bien. L'Écriture est la base de la foi. Rien de mieux; mais il faut commencer par s'assurer que l'Écriture est réellement la parole de Dieu. Vous le croyez, dites-vous. Fort bien; mais qui vous assure que vous ne vous trompez pas? Vous n'avez pour vous que votre jugement individuel, et faut-il vous apprendre combien de fois vous vous êtes trompé sur la foi de cette autorité? Quand même vous auriez raison, encore

(1) *Bayle*, Nouvelles. (*Œuvres*, t. I, pag. 42 et 580.)
(2) *Idem*, *ibid.* (*Ibid.*, pag. 575.)

faudrait-il savoir quels livres sont canoniques et lesquels ne le sont pas. Vous avez des écrits canoniques. Êtes-vous bien sûr que votre traduction est exacte ? qui vous le garantit ? Vous lisez l'original, tant mieux ; mais le comprenez-vous dans le vrai sens ? Il y a diverses interprétations ; qui vous dit que la vôtre est la meilleure ? Et si vous suivez la bonne, ceux qui admettent un sens différent seront donc dans l'erreur ? Que de raisons de douter ! Ce serait le plus grand des miracles si la foi se conservait, alors qu'elle repose sur d'aussi fragiles fondements ! Donc le protestantisme aboutit au scepticisme (1).

Les protestants font absolument le même reproche à l'Église romaine. Et Bayle trouve qu'ils raisonnent aussi fort bien. La foi, qu'elle s'appelle protestante ou catholique, nous conduit donc à la ruine de la foi ! En effet, les catholiques prouvent que le protestantisme engendre le scepticisme, et les protestants établissent que le catholicisme produit également le doute absolu. Qui reste maître du champ de bataille ? La raison. Ce n'est pas que toute foi disparaisse. La foi s'est au contraire conservée au sein des sociétés protestantes ; mais à quelle condition ? En se transformant sans cesse. Dans les pays catholiques elle n'existe guère qu'à l'état de superstition. Superstition tant qu'il vous plaira, dira-t-on. Il n'en est pas moins vrai que la religion catholique est un principe de moralité. Ceci est le grand cheval de bataille des partisans du passé. On dirait que Bayle a prévu leur apologie. Nous allons entendre ce qu'il en pense.

IV

La théologie ne peut guère avoir d'action sur les mœurs, directement au moins, et cela par une excellente raison, c'est que les fidèles l'ignorent : où est le catholique qui s'embarrasse du mystère de la Trinité et du péché originel ? S'il y avait une influence, elle ne pourrait être que mauvaise, en ce sens que les chrétiens voyant écrit sur tous leurs dogmes le mot *mystère*, courberaient leur raison sous la foi, ce qui en réalité revient à maintenir l'empire

(1) *Bayle*, Dictionnaire, au mot Nicole, note C.

de l'ignorance ; or les ténèbres intellectuelles sont-elles favorables à la moralité? Le moyen âge et toutes les époques barbares donnent un démenti au préjugé que les mœurs sont pures là où règne la simplicité de l'esprit. Ce fait n'explique-t-il pas la profonde corruption qui caractérise encore aujourd'hui les pays où domine le catholicisme ?

Si nous laissons la théologie de côté, il ne reste aux chrétiens pour toute religion que des pratiques extérieures. Cela est vrai du moins des nations catholiques. Les protestants en rejetèrent un bon nombre à titre de superstitions; toutefois, liés par les textes de l'Écriture, ils conservèrent la cène. Il faut nous arrêter un instant sur ce dogme, qui est la marque distinctive des peuples chrétiens. L'eucharistie occupa beaucoup les philosophes au dix-septième siècle. Descartes tenta vainement de concilier le plus absurde des miracles avec les lois de la physique ; Leibniz lui donna le coup de grâce en déclarant que si l'on admet que l'*essence* des corps est d'être *étendus*, la transsubstantiation implique contradiction (1). Le philosophe allemand essaya à son tour de résoudre ce problème insoluble. Si nous l'en croyons, sa foi était celle des simples d'esprit; il reconnaissait, avec la confession d'Augsbourg, la présence réelle de Jésus-Christ, et il soutenait que la philosophie explique parfaitement ce mystère. En effet, il enseigne que c'est la force qui fait l'essence des corps et non l'étendue; il ajoute qu'il tient d'autant plus à cette opinion, qu'elle permet de concilier la foi et la science. Du reste, dit-il, il dépend entièrement du *bon plaisir de Dieu* de faire que le corps de Jésus-Christ soit présent sous les conditions qu'il veut déterminer (2).

Qu'est-ce que Bayle pense de cette conciliation? Il se plaît à prouver que la présence réelle est en opposition avec les principes les plus certains de la raison naturelle : « N'est-il pas évident qu'un corps humain ne peut être en plusieurs lieux tout à la fois? Néanmoins le mystère de l'Eucharistie nous apprend que le contraire se fait tous les jours, le corps du Christ se trouvant partout où un chrétien prend la cène. » Voyez les drôles de conséquences qui découlent de ce miracle : « Il s'ensuit que ni vous ni moi ne

(1) *Leibniz und Landgraf von Hessen*, t. II, pag. 53.
(2) Leibniz à Pellisson. (*Œuvres*, t. I, pag. 156 et 266, édition Careil.)

saurions être certains, si nous sommes distingués des autres hommes, et si nous ne sommes pas à l'heure qu'il est dans le sérail de Constantinople, en Amérique, au Japon et dans chaque ville du monde, sous diverses conditions en chaque lieu. Dieu ne faisant rien en vain, créerait-il plusieurs hommes lorsqu'un seul lui peut suffire, créé en divers endroits et revêtu de diverses qualités selon les lieux? La raison se perd dans ce dédale d'absurdités; on ne sait plus ce que c'est que deux et trois; on ne sait plus ce que c'est qu'identité, que diversité. Si nous jugeons que Jean et Pierre sont deux hommes, ce n'est qu'à cause que nous les voyons en divers lieux et que l'un n'a pas tous les accidents de l'autre. Mais par le dogme de l'Eucharistie, ce fondement de distinction est tout à fait nul. Il n'y a peut-être qu'une créature dans l'univers, multipliée par la production en divers lieux et par la diversité des qualités; que deviennent alors nos règles d'arithmétique, qui supposent que les choses sont distinctes (1)? »

Bayle ajoute : « Chimères que tout cela! » La plus grande de toutes les chimères, la plus inexplicable de toutes les folies, c'est que les chrétiens se soient imaginé qu'ils mangent leur Dieu : la créature qui mange son créateur! Tout orthodoxe que fût Leibniz, il se garda bien de se présenter à la table du Seigneur, et le philosophe trouva plus d'un croyant qui imita sa conduite plutôt que sa doctrine. Les catholiques sont restés plus fidèles à leurs pratiques superstitieuses, et à entendre les zélés, elles exercent une influence merveilleuse sur les mœurs. Telle devrait être la religion, car elle est une éducation, ou elle n'est rien. Comment le catholicisme remplit-il cette mission? Bayle va nous le dire. Il met l'idolâtrie en regard de l'athéisme, la religion poussée jusqu'à l'excès, et l'absence complète de religion, et tout bien considéré, c'est l'athéisme qui l'emporte. Qu'est-ce que Bayle entend par idolâtrie? Est-ce le culte des païens? Le voile est si transparent, qu'il faudrait fermer les yeux pour s'empêcher de voir : l'idolâtrie c'est le catholicisme. Bayle lui-même le dit assez clairement.

L'idolâtrie ne consiste qu'en superstitions, or les superstitions abondent dans le catholicisme. Bayle prévient la justification

(1) *Bayle*, Dictionnaire, au mot Pyrrhon, note *B*.

banale des défenseurs de l'Église : ces abus, disent-ils, ces pratiques qui choquent la raison, ne sont pas consacrés par les décisions des conciles. Que nous importe? répond le philosophe. Nous les voyons autorisés publiquement, ils composent toute la religion des croyants. Cela suffit pour que nous les puissions imputer à l'Église (1). Nous ajouterons que cela nous importe encore moins; car nous laissons pour le moment la théologie de côté, et nous nous en tenons à la pratique; nous voyons, non ce qui se dit, mais ce qui se fait. Et sur ce terrain-là nous pouvons hardiment attribuer au catholicisme ce que Bayle dit des idolâtres.

Qu'on le remarque bien. Il ne s'agit pas seulement de la masse des croyants, c'est avant tout le clergé qui est en cause : si le troupeau végète dans une stupide crédulité, ne faut-il pas s'en prendre aux pasteurs? Nous laissons la parole à Bayle : « Ce sont les prêtres qui ont fomenté la superstition, *soit qu'ils n'eussent pas l'esprit assez beau pour s'élever à des idées dignes de son souverain être* (voilà la part de l'ignorance), *soit qu'ils trouvassent mieux leur compte dans les sentiments bas et rampants que le vulgaire se forme de Dieu* (voilà la part du calcul et de l'exploitation). Quoi qu'il en soit, ceux qui devaient être théologiens et qui étaient grassement payés pour soutenir l'honneur de Dieu, l'ont misérablement abandonné; il n'y a eu que les philosophes qui ont fait honneur à la révélation naturelle. S'ils n'ont pas fait de plus grandes choses, ç'a été la faute des prêtres et des prétendus théologiens qui sacrifiaient à leur cruelle politique ceux qui voulaient réformer la religion (2). » Inutile d'insister pour faire l'application de ces paroles à l'Église : elle s'en charge elle-même; là où elle le peut, elle choie et cultive l'ignorance. Nous allons voir si c'est dans l'intérêt de la moralité qu'elle aime les ténèbres.

La dévotion de l'Église catholique pour la sainte Vierge, dit Bayle, est si grande, qu'on peut dire qu'elle fait une des plus considérables parties du culte. On a beau ridiculiser les excès et les hyperboles des moines, cette dévotion subsiste toujours et conserve tout son éclat. On ajoute tous les jours des livres à l'innombrable multitude d'écrits, qui ont été publiés pendant plu-

(1) *Bayle*, Pensées diverses sur la comète. (*OEuvres*, t. III, pag. 82.)
(2) *Idem*, Nouvelles de la république des lettres. (*OEuvres*, t. I, pag. 562.)

sieurs siècles sur les honneurs et sur les miracles de Notre-Dame. Or entre les maximes qui ont été avancées par ces pieux écrivains, celle-ci n'est pas des moins communes : *que l'on peut être très méchant, et néanmoins fort dévot envers la mère de Dieu*. Nous avons rapporté des traits curieux de l'immoralité du culte de la Vierge au moyen âge (1). L'on nous a reproché d'exhumer des vieilleries auxquelles personne ne songe plus. Bayle va prendre notre défense et accabler l'Église : ces immoralités se débitaient encore en plein dix-septième siècle, le siècle de Bossuet, et elles se débiteront aussi longtemps qu'il se trouvera des niais pour être exploités par un sacerdoce à qui tous les moyens sont bons pourvu qu'ils lui donnent l'empire. Écoutons donc ce qui s'imprimait au dix-septième siècle, ce siècle de philosophie chrétienne, tant admiré par les modernes orthodoxes : « Il y avait un jeune homme si perdu et si endurci dans le crime, qu'ayant été mis en prison pour plusieurs meurtres et brigandages qu'il avait commis, il renonça au Fils de Dieu, sous l'espérance que le diable lui donna de le sauver du gibet. Cet homme ne laissait pas de réciter tous les jours l'*Ave Maria*, et il ne voulut jamais consentir à la proposition qui lui fut faite par le diable de renoncer à la sainte Vierge. Il s'en trouva fort bien, car ayant aperçu une image de Notre-Dame, lorsqu'on le conduisait au supplice, il lui adressa ses prières, et en même temps l'image, inclinant doucement la tête vers son dévot, lui saisit le bras de telle sorte que les archers ne purent jamais l'arracher de là. » Ce sot conte est reproduit avec mille variantes dans les petits livres de dévotion, écrits pour la plus grande gloire de la sainte Vierge, et pour l'édification des fidèles. Admirez donc la moralité catholique !

Bayle rejette la distinction que l'on établit entre le dogme et la pratique, pour laver l'Église de ces honteuses superstitions, et il a raison. Quand même on l'admettrait, la cause du catholicisme ne s'en trouverait pas mieux. La foi révélée vicie la morale dans son essence, en la subordonnant à la religion. Chose curieuse ! Les défenseurs de l'Église nous disent sur tous les tons, qu'en dehors du catholicisme, il n'y a pas de vraie morale, tandis que la vraie morale est incompatible avec la religion révélée. N'est-ce pas un

(1) Voyez le tome VIII° de mes *Études*.

axiome en théologie que l'hérésie est un crime de lèse-majesté divine, c'est à dire un crime sans nom, en présence duquel tous les crimes punis par notre code pénal ne sont que des vétilles? Traduisez cette conception dans le langage et dans les idées vulgaires, et voyez la belle morale qui en résultera. Un fidèle confesse qu'il a commis un adultère : il obtiendra son absolution sans trop de difficulté, quand même il ne s'appellerait pas Philippe II. Mais qu'il dise qu'il n'est point permis d'invoquer les saints, il n'aura pas l'absolution; et s'il persévère dans cette erreur funeste, il sera hérétique, et malheur à lui s'il habite un pays d'inquisition! Il aura le plaisir de figurer dans un auto-da-fé, alors que le roi qui vient assister à ce beau spectacle continue à se vautrer dans la débauche la plus criminelle, et est célébré comme le roi catholique par excellence. Notre hypothèse n'est malheureusement pas une hypothèse. Ne voyons-nous pas tous les jours sous nos yeux des hommes crétinisés par l'éducation catholique, se faire scrupule de manger de la viande le vendredi, et ne s'en faire aucun quand ce même jour de la passion de Notre-Seigneur ils commettent un adultère, ou séduisent une jeune fille (1)!

Là ne s'arrête pas l'immoralité catholique. Le catholicisme justifie des crimes et en fait des vertus, tandis que des actes légitimes deviennent des délits. L'Écriture sainte déborde d'actions immorales commises par ceux que l'Église nous représente comme des types de sainteté : le vol, la fraude, le mensonge vont-ils donc être sanctifiés? Oui, car c'est Dieu qui a commandé aux Hébreux de voler les Égyptiens, c'est Dieu qui a ordonné à Abraham d'immoler son fils, et la volonté de Dieu légitime tout, même le crime. C'est que Dieu a une autre morale comme il a une autre justice que les hommes : il damne les enfants qui viennent de naître parce qu'ils descendent d'Adam, et il glorifie Abraham qui va commettre un crime à sa voix. Quel abîme d'immoralité! Et nous ne sommes pas au bout. S'il y a un droit divin, c'est certes la libre pensée. C'est plus qu'un droit, c'est un devoir, parce que c'est l'accomplissement de notre destinée. Eh bien, celui qui exerce ce droit, celui qui remplit ce devoir, commet un crime, si la raison lui dit autre chose que ce que l'Église enseigne. Que dis-je? Les

(1) *Bayle*, Pensées diverses. (*OEuvres*, t. III, pag. 126.)

travaux de la science deviennent un crime, quand ils ne concordent pas avec la stupide ignorance des monsignori qui siégent dans la sacrée congrégation de l'inquisition. Bayle a-t-il donc tort quand il écrit : « J'aimerais mieux, si j'étais prisonnier de l'inquisition, avoir fait plus de bâtards que Charlemagne, que d'avoir enseigné, comme Galilée, que la terre tourne autour du soleil (1). »

Enfin, il y a un dernier reproche à faire au catholicisme, il vicie même les vertus qu'il commande. Nous l'avons déjà dit, sa morale est essentiellement une morale intéressée, ce qui est la ruine de la morale. On admire les prodiges de la charité chrétienne, et nous n'entendons pas disputer cette gloire à l'Église. Mais ici nous examinons le mobile des actions, et à ce point de vue il faut dire avec les philosophes, que la vertu qui n'a point son but en elle-même n'est pas vertu. Est-ce que la sœur hospitalière qui soulage les misères humaines le fait par amour de l'humanité, par ce sentiment naturel qui nous porte à secourir les malheureux? Elle ne connaît plus la nature, car pour devenir religieuse elle a dû trop souvent fouler aux pieds les devoirs que la nature impose. Elle se fait sœur de charité par amour pour le Christ, ce qui veut dire, en définitive, par un sentiment personnel. Tient-elle à guérir les maux dont elle est témoin? C'est pour elle un moyen de gagner le ciel, et quand elle peut, de plus, convertir ceux qu'elle soigne, tout son but est rempli. Du reste, le spectacle des souffrances n'émeut point son cœur ; elle se reprocherait la compassion comme un péché : les hommes ne naissent-ils pas pour souffrir? et la maladie n'est-elle pas l'état naturel du chrétien?

Voilà la morale catholique : faut-il s'étonner si elle aboutit au même résultat que le paganisme? Tout ce que Bayle dit des païens est un tableau d'après nature, et ce sont les adorateurs des saints qui ont posé devant le peintre : « Pour apaiser les dieux il ne fallait pas un changement de vie, il suffisait de réparer la négligence du culte extérieur ou d'y ajouter quelque chose, de bâtir quelque temple, de multiplier les victimes, etc. Le paganisme n'était proprement qu'un trafic de biens temporels. Les hommes en étaient quittes pour des prières, pour des génuflexions et pour des offrandes, et les dieux pour le don de la santé et des richesses et

(1) *Bayle*, Pensées diverses. (*Œuvres*, t. III, pag. 128.)

du bon succès d'une entreprise. La vertu n'entrait point dans ce commerce; on ne la demandait pas aux dieux et on leur demandait hardiment des faveurs injustes. On les accusait même d'ingratitude s'ils laissaient sans récompense les honneurs qu'on leur rendait (1). »

Il faut prendre en tout le contrepied de la morale catholique si l'on veut moraliser les hommes, c'est à dire qu'il faut revenir à la morale des philosophes qui est celle de Bayle aussi bien que de Leibniz et de Spinoza. Le catholicisme vicie la morale en la subordonnant au dogme. Il faut rompre ces chaînes funestes. Ce n'est pas à dire qu'il faille séparer pour toujours la religion et la morale. C'est la foi révélée qui altère la morale, ce n'est pas la religion dans son essence. Car la religion dans son essence est le fondement de la morale, et le jour viendra où il n'y aura plus d'autre religion que la morale. Pour cela il faut que le christianisme historique se transforme. Il faut que l'élément superstitieux qui s'y mêle et qui la corrompt disparaisse. C'est dire que, pour régénérer les croyances religieuses, une œuvre de destruction était nécessaire. Telle fut la mission du dix-huitième siècle. Bayle en est le précurseur : lui-même le sentait et ce sera sa gloire éternelle : « Je prétends, disait-il, avoir une vocation légitime pour m'opposer aux progrès des superstitions, des visions et de la crédulité populaire. » Sainte vocation qui fut aussi celle de Voltaire !

§ 6. **Hume**

I

Bayle restera toujours une énigme si l'on prend ses protestations d'orthodoxie au sérieux : on ne sait que penser d'un sceptique qui se dit chrétien, et d'un chrétien qui emploie tout son esprit, et il en avait énormément, à prouver que le christianisme et la raison sont inalliables. Mais si le personnage est problématique, il n'en est pas de même de sa doctrine, elle conduit au scepticisme religieux, et, poussée à bout, au scepticisme absolu. Un philosophe anglais nous dira le dernier mot de Bayle. Hume ne fait plus du doute un jeu mais un système. Il ne se dit plus chré-

(1) *Bayle*, Continuation des pensées diverses. (*Œuvres*, t. III, pag. 376.)

tien, il n'a plus aucun respect pour la religion, sauf le respect légal que les Anglais ont pour le fait établi. Bayle appartient au dix-septième siècle autant qu'au dix-huitième. Or on dirait que le siècle de Bossuet impose même aux libres penseurs, Spinoza excepté qui vit solitaire comme une idée. Bayle est à moitié protestant à moitié philosophe. Le protestant conserve sa foi traditionnelle dans les croyances chrétiennes, bien que le philosophe les batte en brèche. Hume est le Bayle du dix-huitième siècle, siècle d'incrédulité. Bayle, élevé dans le spiritualisme cartésien, ne s'attaque jamais à l'immortalité de l'âme, à l'existence de Dieu. Hume procède de Locke, mais plus logique que son maître, il ne recule devant aucune conséquence du sensualisme. Que devait être pour lui, nous ne disons pas le christianisme, mais toute religion? Ce qu'elle était pour Épicure, un vain épouvantail, qui n'est bon qu'à troubler l'esprit de ses fantômes et dont il faut se débarrasser si l'on veut penser librement.

Les philosophes du dix-septième siècle admettaient une religion naturelle; ils supposaient donc que l'idée de Dieu est innée à l'homme et que croire est un besoin pour son âme. Erreur, dit Hume. Il n'y a de besoins naturels que ceux qui sont toujours et partout les mêmes, qui ne s'écartent jamais de leur objet et dont l'objet est exactement déterminé : tel est l'amour propre, tel est le penchant qui porte un sexe vers l'autre. En est-il de même de la religion? Il paraît, à la vérité, que dans tous les temps et chez toutes les nations, on a cru assez généralement qu'il existait un pouvoir supérieur, intelligent et invisible. Cependant cela n'est peut-être pas si absolument vrai qu'il ne souffre point d'exception ; moins encore est-il vrai que cette croyance ait fait naître les mêmes idées dans tous les esprits. Si nous pouvons nous en fier aux relations des voyageurs et des historiens, il y a des peuples dépourvus de tout sentiment religieux. D'un autre côté, il est sûr que l'on ne trouve pas deux nations, que dis-je? on aura de la peine à trouver deux individus qui aient précisément les mêmes croyances sur Dieu. Hume en conclut que la religion ne naît point d'un instinct originaire ou d'une impression primitive de la nature (1).

(1) *Hume*, Histoire naturelle de la religion. (*Œuvres philosophiques*, t. III, édition de Londres, 1764.)

Si la religion n'a pas sa source dans l'idée de Dieu et dans un besoin de l'âme, pourquoi donc la rencontre-t-on chez presque tous les peuples et dans tous les temps? Laissons les tribus sauvages de côté, races déchues et dont l'existence ne prouve pas plus contre le sentiment religieux que contre la sociabilité; si l'on s'en tient aux nations plus ou moins civilisées qui occupent le globe, il est certain que la religion est un fait universel. Qu'importe qu'elle varie dans l'objet de ses croyances? L'union de l'homme et de la femme, que Hume admet comme une institution de la nature, a-t-elle toujours été la même? Après tout il faut une raison quelconque pour expliquer la persistance des religions; elles semblent immortelles, en ce sens du moins qu'elles ne périssent que pour se transformer. Hume va chercher l'explication de ce fait dans l'instinct le plus vil de notre nature, la crainte. Un instinct que l'homme partage avec la brute ne peut pas donner naissance à des croyances bien élevées. Voici le portrait que Hume trace de la religion dans son principe; il n'est pas flatté : « La religion primitive du genre humain doit son origine aux craintes que l'avenir inspire. On peut juger quelles idées les hommes doivent se faire d'un pouvoir invisible et inconnu, tandis que tout les fait trembler et que leur esprit n'est rempli que de sinistres événements. Tout ce que la malice, la sévérité, la vengeance, la cruauté ont de plus affreux, vient se peindre, des traits les plus noirs, dans l'âme sombre du dévot et augmenter l'horreur dont elle est pénétrée. Dans ces profondes ténèbres, ou, ce qui pis est, dans ce faible crépuscule dont il est environné, la Divinité se présente à lui comme un spectre revêtu de la forme la plus épouvantable; il n'y a point de trait de méchanceté dont il ne la croie capable et que, dans ses accès de frayeur, il ne lui attribue, en effet, sans le moindre scrupule. »

Ce que la religion a été dans son origine, elle l'est encore aujourd'hui; les terreurs ont changé d'objet, mais la peur est toujours le grand instrument du sacerdoce pour maintenir les hommes dans les liens de la foi : qu'est-ce que le christianisme pour l'immense majorité des fidèles, sinon la peur de l'enfer? Otez cette crainte, que restera-t-il? Voilà pourquoi la religion exerce surtout son empire sur les enfants : c'est l'âge le plus faible et le plus craintif. Il y a des hommes qui ne sortent jamais

de l'enfance, parce que les prêtres ont soin de perpétuer leur ignorance et leur crédulité ; c'est dans les classes les plus ignorantes qu'on trouve le plus de religion. Il y a aussi un sexe qui, par faiblesse et ignorance, est en proie à la peur comme l'enfance. Quel est l'appui le plus ferme de tout ce qui s'appelle superstition? Strabon répondra pour Hume : « Les chefs, dit-il, et les exemples de tout genre de pratiques superstitieuses, ce sont les femmes, ce sont elles qui excitent les hommes à la dévotion, aux prières et à l'observance des jours religieux. » On pourrait encore en dire autant au dix-neuvième siècle. Mais qu'est-ce que cela prouve? Qu'il faut donner de l'instruction aux femmes et aux classes inférieures; alors la superstition disparaîtra. Est-ce à dire que la religion s'en ira avec l'ignorance et la crédulité? La religion se transformera, elle s'élèvera avec nos sentiments et avec nos idées, mais elle ne périra pas, à moins que l'homme ne soit un être de même nature que les brutes : et s'il en est ainsi, à quoi bon philosopher?

Malgré son scepticisme, il arrive à Hume d'exalter la raison humaine, parce qu'elle peut atteindre à la connaissance du souverain Être, parce que des objets que la nature expose à nos sens, elle remonte jusqu'au principe, jusqu'au Créateur de l'univers. Voilà qui est bien dit. Après avoir ainsi glorifié la raison, Hume la compare avec la religion : « Mais voici bien un autre spectacle. Promenez vos regards sur les nations et sur les temps, examinez les maximes des religions qui ont eu vogue dans le monde, vous aurez de la peine à vous persuader que ce soit autre chose que des rêves d'un homme en délire, peut-être même les prendrez-vous plutôt pour des imaginations capricieuses de singes travestis que pour des assertions sérieuses d'êtres qui se disent raisonnables. » Jamais rien de plus méprisant n'a été dit sur le christianisme traditionnel, car c'est bien de la religion chrétienne qu'il s'agit. Et cependant cette insultante appréciation est méritée à certains égards : ce sont des représailles. Pendant des siècles la religion a honni, bafoué la raison, elle prétendait en faire sa servante, son esclave, et quelle servitude, grand Dieu! La raison s'évertuait à prouver que un et deux font un! que l'homme et Dieu peuvent s'unir en une seule personne! que Dieu damne l'enfant dont le seul crime est d'être le fils de son père! qu'un même corps peut se trouver en mille lieux différents!

Voilà les tours de force auxquels on employait encore la raison au dix-septième siècle. Faut-il s'étonner si elle a fini par regimber contre cette stupide domination, et si elle a, à son tour, maltraité ses maîtres en appelant âneries des croyances qui sont un défi au bon sens ?

Hume n'a point tort de se moquer du catholicisme ; le jour viendra où l'humanité entière sera de son avis : « Supposons qu'un docteur de Sorbonne dise à un prêtre de Saïs? Comment est-il possible que vous adoriez des pourceaux et des oignons? — « Si nous les adorons, répond celui-ci, au moins ne les mangeons-nous pas. » — « Mais les chats et les singes, reprend le savant docteur ; voilà, en vérité, de plaisants objets d'adoration ! » — « Ils valent au moins les reliques et les ossements pourris des martyrs, réplique son savant antagoniste. » — « Mais n'êtes-vous pas fous, insiste le sorbonniste, de vous couper la gorge pour décider si un choux est plus respectable qu'un concombre ? » — « J'en conviendrai, dit l'Égyptien : mais convenez à votre tour qu'il y a encore moins de bon sens à se faire la guerre pour des volumes remplis de sophismes, dont dix mille ne valent ni un concombre, ni une pomme de choux. »

Voilà des vérités peu agréables à des oreilles catholiques, mais qui n'en sont pas moins vraies, et qu'il est bon de répéter au dix-neuvième siècle, puisque, grâce à la réaction, on réchauffe les vieilles superstitions et on en forge même de nouvelles. Il y a un dogme dans le christianisme orthodoxe, commun à toutes les sectes, qui à lui seul suffirait pour couvrir de ridicule l'orthodoxie chrétienne; c'est cependant un dogme capital, l'eucharistie; celui-là tombant, l'incarnation s'en va de compagnie, et avec elle s'écroule toute la religion traditionnelle. La cène a toujours été une pierre de scandale pour les libres penseurs. Déjà, au moyen âge, le fameux Averroès, ce prince des incrédules, disait qu'il ne connaissait pas de religion plus absurde que celle dont les sectateurs mangent leur Dieu après l'avoir créé. Écoutons le commentaire de Hume sur ce mot du philosophe arabe : « Je ne crois pas, en effet, qu'il y ait aucun dogme du paganisme qui donne autant de prise au ridicule que la doctrine de la présence réelle; cette croyance est si absurde qu'on ne saurait argumenter contre elle. » Ne pouvant parler sérieusement d'un dogme qui semble imaginé

par un mauvais plaisant, notre philosophe raconte l'histoire d'un jeune Turc qui, ayant été converti à Paris, grâce au bon vin qu'on lui fit boire, mangea son Dieu. Le lendemain on lui demanda combien il y avait de dieux; il répondit qu'il n'y en avait point. Son catéchiste s'indignant, le prosélyte répliqua : « Rien n'est plus sûr. Vous m'avez toujours indiqué qu'il n'y a qu'un Dieu : eh bien, je l'ai mangé hier. »

Si au moins l'Église se contentait de croire ces belles inventions, si elle ne prétendait pas imposer sa croyance à tous les hommes, sous peine de leur salut d'abord, puis sous des peines plus réelles et plus terribles, les cachots et les bûchers de l'inquisition! Aujourd'hui l'Église se fait aussi tolérante que possible; si on écoutait quelques-uns de ses défenseurs, ce serait elle qui aurait inventé la liberté religieuse. C'est vouloir laver le crime du sang versé par un nouveau crime, la falsification de l'histoire. Le dix-huitième siècle a inauguré l'ère de la tolérance. Qui fut l'apôtre de la liberté? La philosophie. Nous laissons la parole à Hume : « Les Carthaginois, les Mexicains et d'autres nations barbares qui ont offert des victimes humaines, n'ont guère à rougir devant les inquisiteurs et les persécuteurs de Rome et de Madrid; peut-être ont-ils moins répandu de sang. Ces victimes d'ailleurs, que l'on tirait au sort, ne pouvaient pas intéresser beaucoup le reste de la société; au lieu que les foudres de l'inquisition ne tombent que sur la vertu, la science et l'amour de la liberté : ces qualités étant bannies, il ne reste que la honteuse ignorance, la dépravation des mœurs, et le vil esclavage. La mort de plusieurs milliers d'hommes exterminés par la peste, par la famine, ou par quelque autre calamité, est moins préjudiciable à la société que le meurtre d'un seul homme qui expire sous le glaive injuste de la tyrannie. »

II

Tant que Hume s'attaque aux superstitions, nous applaudissons à son œuvre. Mais il a tort de se prévaloir de l'abus de la religion pour flétrir la religion. Il ne serait pas difficile de faire un recueil d'erreurs passablement saugrenues, puisées dans les écrits des philosophes, il y a des niaiseries philosophiques, comme il y a des niai-

series théologiques : si les unes ne peuvent pas être invoquées contre la libre pensée, il ne faut pas davantage invoquer les autres en témoignage contre la religion. C'est avec ces réserves que nous acceptons la critique que Hume fait de la fameuse identité de la raison et de la foi, que Descartes imagina et que Leibniz essaya vainement de défendre contre Bayle. Les philosophes du dix-septième siècle croyaient rendre un grand service au christianisme en soutenant que ses dogmes sont en harmonie avec la raison. En effet, s'ils avaient réussi, ils auraient rallié à la religion chrétienne tous ceux dont la conscience se refuse à accepter des croyances que leur raison répudie, et le nombre de ces incrédules va tous les jours croissant. Mais la tentative des philosophes chrétiens implique contradiction ; elle devait échouer complétement, si les dogmes restaient ce qu'ils sont, des mystères ; elle devait encore manquer son but, si les dogmes étaient rationalisés. Ainsi la philosophie chrétienne produisait un résultat tout opposé à l'intention des philosophes qui se consacraient à cet ingrat labeur. Hume en fait la remarque : « Ceux qui ont entrepris de défendre la religion chrétienne par les principes de la raison humaine sont des amis dangereux, quand ce ne sont pas des ennemis déguisés. *Notre sainte religion* n'est pas fondée sur la raison, elle l'est sur la foi, et il n'y a pas un plus sûr moyen de l'exposer que de la mettre à une épreuve qu'elle ne saurait soutenir (1). »

Hume dit vrai ; mais est-ce bien dans l'intérêt de *notre sainte religion* qu'il parle ? cette *sainte religion* qu'il insulte ailleurs en la traitant d'*imagination de singes travestis ?* Leibniz était plus sincère quand il jetait ce cri d'alarme : la foi périt, si vous ne la mettez d'accord avec la raison. Le grand homme tenait à l'essence de la religion ; il espérait que par une libre interprétation, le christianisme pourrait s'accorder avec la religion naturelle qui lui était chère ; s'il s'est trompé sur les moyens, il ne s'est pas trompé sur le but : le christianisme protestant est allé en se rationalisant, et il ne diffère plus guère de la religion naturelle que par le nom. Hume est dans une tout autre voie ; s'il déclare que la foi est inexplicable par la raison, c'est pour la ruiner. En effet, il

(1) *Hume*, Œuvres philosophiques, t. II, pag. 39.

s'adresse à un siècle philosophique, idolâtre de la raison, et il lui dit que la foi est un miracle permanent, c'est à dire que non seulement la raison ne la comprend pas, mais qu'elle ne peut pas l'accepter : « Quiconque est inspiré par la foi à recevoir la religion chrétienne, sent dans sa propre personne un miracle continuel, qui renverse tous les principes de son entendement, et le détermine à croire tout ce qu'il y a de plus contraire à la raison et à l'expérience (1). » Rien de plus vrai, mais s'il en est ainsi, que deviendra la foi ? Le dix-huitième siècle, y compris Hume, était-il disposé à croire à ce miracle ? Hume lui-même, dans l'Essai auquel nous empruntons ce passage, prouve que les miracles sont une illusion. La foi est donc en définitive une illusion !

Croira-t-on qu'après cela Hume vante son scepticisme comme le premier pas vers la religion chrétienne ? « La raison, dit-il, ne conduit qu'au doute, c'est à peine si elle nous fait voir la possibilité d'un principe intelligent ; son impuissance doit nous inspirer le mépris de la philosophie et nous porter à désirer une révélation plus claire des vérités qui nous tiennent à cœur sur Dieu et sur notre destinée. Ainsi le doute philosophique nous conduit à la religion révélée. » Strauss n'a pas tort de dire que Hume pousse l'ironie jusqu'à l'insulte (2). Chez Bayle, la bonne foi est possible ; c'est un dialecticien subtil qui aime à faire combattre la foi contre la raison ; quand il dit que son but est de montrer l'insuffisance de la raison, il faut bien croire à ses protestations, jusqu'à preuve contraire. Mais comment admettre que Hume soit chrétien, alors qu'il déverse le mépris à pleines mains sur les dogmes du christianisme ? S'il parle de *notre sainte religion*, c'est à la façon de beaucoup de ses compatriotes, qui professent un grand respect pour tout établissement légal ; or, l'Église chrétienne a pour elle l'autorité de la loi et de la tradition. C'est là le seul caractère qui distingue Hume des philosophes français ses contemporains. Les Anglais n'ont pas l'humeur révolutionnaire d'outre-Manche ; ils se contentent d'être incrédules en théorie, chacun pour son compte, et ils laissent les autres croire à leur guise. Hume dit quelque part qu'il serait désolé s'il ôtait la foi à un

(1) *Hume*, Essai sur les miracles. (*Œuvres philosophiques*, t. II, pag. 41.)
(2) *Strauss*, christliche Glaubenslehre, t. I, pag. 333.

croyant. Voilà des sentiments très respectables, mais qui ne profitent guère à l'humanité. Il faut aux hommes une religion qui soit en harmonie avec leur raison. Si les philosophes trouvent que la foi révélée est en désaccord permanent avec la raison, s'ils pensent que cette foi conduit à la superstition, pour mieux dire, qu'elle est superstitieuse dans son essence, leur devoir est d'éclairer les hommes; car l'erreur sur la foi engendre aussi l'erreur sur la morale, et les sociétés peuvent-elles vivre avec une morale viciée? C'est demander si l'homme vit de poison. Il vit de vérité. Ceux qui sont appelés par Dieu à rechercher la vérité, les philosophes, ne doivent donc point garder pour eux les fruits de leurs travaux, ils doivent les répandre, car ils sont les missionnaires de la vérité. C'est cette tâche que la philosophie du dix-huitième siècle va inaugurer.

CHAPITRE II

LES LIBRES PENSEURS ET LA RELIGION

§ 1. Les philosophes du dix-septième siècle et les libres penseurs du dix-huitième

I

Les philosophes du dix-septième siècle se disent chrétiens ; ils ont la prétention de concilier leur philosophie avec le christianisme. Mais le succès répond très mal à ces bonnes intentions : il se trouve que Descartes et ses disciples ruinent la religion révélée au lieu de la fortifier. N'est-ce pas une preuve évidente que la mission de la philosophie est de combattre la révélation miraculeuse? Les philosophes chrétiens le font sans le vouloir, et pour ainsi dire malgré eux. Après eux viennent les déistes anglais qui se disent aussi chrétiens, mais ce sont des chrétiens qu'aucune Église n'avouerait comme siens. Quelle est la base du christianisme traditionnel ? Les miracles et les prophéties. Or les déistes enseignent que les miracles et les prophéties sont une illusion de l'esprit humain ; il n'y a donc plus de révélation surnaturelle. Que devient alors le christianisme? Après les déistes d'Angleterre viennent les philosophes français ; ceux-ci ne se disent plus chrétiens ; ils déclarent au contraire une guerre à mort au christianisme ; les uns conservent les vérités fondamentales de la religion, les autres vont plus loin, et attaquent toute religion, ils prêchent le matérialisme et l'athéisme : telle est du moins l'accusation qui pèse sur leur mémoire.

Cette succession d'écrivains de plus en plus hostiles au christianisme a-t-elle une raison d'être? Pourquoi les déistes anglais après les philosophes du dix-septième siècle? La philosophie dans sa marche prudente et mesurée ne suffisait-elle pas aux besoins de l'esprit humain? Est-ce que la philosophie ne pouvait pas coexister avec la religion, la libre pensée avec la foi? Pourquoi ces attaques bruyantes des déistes contre les bases de la révélation chrétienne? Les déistes au moins restèrent attachés à l'Évangile, ils sont chrétiens à leur façon. Pourquoi les libres penseurs du dix-huitième siècle ne se contentèrent-ils pas du déisme? ne leur donnait-il pas pleine et entière liberté de philosopher? Pourquoi au sein de cette philosophie incrédule, l'hostilité contre la religion va-t-elle croissant? Voltaire ne suffisait-il pas, lui qui s'était donné la mission de détruire? Pourquoi, après les philosophes spiritualistes, vient-il une cohue de matérialistes et d'athées?

A ces questions les défenseurs du christianisme traditionnel ont une réponse toute faite. « Il faut être aveugle, disent-ils, pour ne pas voir dans la progression des doctrines antireligieuses la loi fatale qui régit toute philosophie en dehors du christianisme. Descartes pouvait faire illusion aux hommes de foi; il ramenait, croyait-on, à la religion ceux qui avaient une trop grande confiance en leur raison et qui étaient disposés à douter des dogmes qui ne s'accordent pas avec leur vaine science. En réalité, Descartes était un auxiliaire perfide; voyez son disciple Malebranche, c'est un oratorien, un religieux, et cependant ses doctrines arrachent un cri d'alarme à Bossuet : la foi se perd et la raison prend sa place. Que dire de Spinoza? Dire qu'il est disciple de Descartes, n'est-ce pas avouer que la prétendue philosophie chrétienne du maître est l'ennemi caché, et d'autant plus dangereux du christianisme? En vain Leibniz prétend-il concilier la raison et la foi; son disciple Wolf, moins habile diplomate, nous montre à quoi conduit cette transaction : elle tend à rationaliser la foi, c'est à dire qu'elle la détruit. Vous demandez pourquoi les déistes sont venus après les philosophes chrétiens? La réponse est bien facile : c'est que la philosophie conduit nécessairement au déisme, et le déisme n'a plus rien de chrétien que le nom. En voulez-vous la preuve? Elle est dans votre étrange question : pourquoi les libres penseurs après les déistes? Les philosophes du

dix-huitième siècle procèdent du déisme; seulement plus osés que leurs maîtres, ils jettent le manteau d'hypocrisie dont les Anglais aiment à se couvrir, et ils disent tout haut ce que les autres se contentaient de penser tout bas. Voltaire trahit le secret de la philosophie. Puis Voltaire lui-même est renié et dépassé par la tourbe holbachique : ce sont les athées et les matérialistes qui nous disent le dernier mot de la philosophie. Voilà la réponse à vos questions. Votre succession de libres penseurs est une évolution logique : la philosophie, pour peu qu'elle s'écarte de la vérité révélée, aboutit à l'athéisme. C'est la condamnation de la philosophie et la glorification du christianisme. L'Église enseigne que hors de son sein il n'y a point de salut. Que ceux qui ne veulent pas écouter la voix de l'Église, écoutent les philosophes : ils démontrent notre dogme à leur façon. Ils sont sortis du sein de l'Église, et à quoi ont-ils abouti? au néant du matérialisme. »

Nous avons une autre réponse à faire aux questions que nous venons de poser. Ce que les défenseurs du passé maudissent, nous le glorifions; ce qu'ils exaltent comme la loi du salut, nous le repoussons comme une superstition qui, si elle n'a pas été inventée pour enchaîner l'esprit humain, est du moins exploitée par l'Église comme un instrument de domination. C'est précisément parce que la philosophie du dix-septième siècle se disait chrétienne, qu'elle eût été impuissante à affranchir l'humanité des chaînes d'une foi aveugle et superstitieuse. Cette foi chancelait; les hommes à qui leur raison est chère la désertaient. Que vient leur dire Descartes? « Vous avez tort de vous séparer de l'Église; je vous assure que la foi et la raison sont identiques. » « Mais si la raison se trouvait en désaccord avec la foi? » demandent les libres penseurs. « Alors il faut que la raison plie sous la foi, » répond notre philosophe. Cela ne voudrait-il pas dire que la foi est la maîtresse, et que la raison est sa très humble servante? Que les admirateurs de Descartes ne se hâtent pas de protester ; le maître lui-même va nous dire si nous interprétons mal sa pensée.

Galilée est le contemporain du philosophe français. On sait que l'Église a toujours protégé les sciences, et qu'elle est à la tête du mouvement intellectuel de l'Europe moderne; ce sont ses défenseurs qui tiennent ce langage. Imprudents apologistes dont l'apologie tourne contre l'Église qu'ils veulent défendre! Il y a à Rome

une sainte congrégation de la foi, composée des cardinaux les plus éminents, comme de juste. On lui dit qu'un savant italien vient de prouver que la terre tourne autour du soleil. Vite les monsignori se réunissent, et ils décident que l'opinion du mouvement de la terre est *absurde et fausse en philosophie* et *erronée en la foi*. Le pauvre Galilée fut obligé de rétracter une doctrine mathématiquement prouvée ; l'inquisition était là menaçante et effrayait le faible vieillard. Voilà comment l'Église est la protectrice de la science ! Nous arrivons à Descartes. Il avait écrit un ouvrage sur le *Monde*, où il soutenait, comme l'astronome italien, que la terre tourne autour du soleil. Que fait-il quand il apprend la condamnation de Galilée? Se hâte-t-il de publier son traité, pour mettre à leur place ces faquins ignorants, qui s'appellent cardinaux et qui se mêlent de décider des questions scientifiques dont ils ne savent point le premier mot? Descartes supprima son ouvrage; lui-même nous en dit la raison. Nous allons lui laisser la parole, à la honte éternelle de tous ceux qui se disent philosophes chrétiens.

Descartes écrit au père Mersenne qu'il était très résolu à publier son traité du *Monde*, quand il apprit à Leyde et à Amsterdam que le système de Galilée venait d'être condamné par l'inquisition de Rome : « Ce qui, dit-il, m'a si fort étonné, que je me suis presque résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne. » Quel courage! C'est de l'héroïsme! Descartes vivait en Hollande : il n'avait pas d'inquisition à redouter dans la république des Provinces-Unies; sa fortune, son rang de gentilhomme lui assuraient l'indépendance matérielle; et cependant il veut brûler tout ce qu'il a écrit, par la seule crainte d'une censure des monsignori romains! La condamnation de Galilée lui paraissait-elle fondée par hasard? était-il convaincu de s'être trompé? Descartes dit dans sa lettre à Mersenne qu'il croyait sa doctrine *appuyée sur des démonstrations très certaines et très évidentes*. Il renonce à publier des vérités *très certaines*, *très évidentes*, parce qu'il a plu à de stupides inquisiteurs de les censurer! S'agit-il peut-être d'une vérité plus ou moins indifférente? Descartes écrit à Mersenne : « J'avoue que si ce sentiment du mouvement de la terre est faux, *tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, parce qu'il se démontre par eux évidemment*. » Il écrit encore : « Toutes les choses que j'explique dans mon traité (parmi les-

quelles se trouve aussi cette opinion du mouvement de la terre, condamnée comme hérétique dans le livre de Galilée) dépendent tellement les unes des autres, *que c'est assez pour moi de savoir qu'il y en ait une qui soit fausse, pour me faire connaître que toutes les raisons dont je me sers n'ont point de force.* » Voilà Descartes qui renonce à tous les principes de sa philosophie, qui les déclare faux, tout en ajoutant qu'il les croyait *appuyés sur des démonstrations très certaines et très évidentes*; et pourquoi? Parce que, dit-il, « il ne voudrait pour rien au monde qu'il sortît de lui un discours, où il *se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé par l'Église.* » Qu'importe que les opinions condamnées soient *certaines et évidentes*, il répète *qu'il ne voudrait pour rien au monde les soutenir contre l'autorité de l'Église.* Descartes est bien convaincu que deux et deux font quatre, mais si l'Église dit que c'est une hérésie, il se hâtera de dire comme l'Église. Voilà un fils obéissant de sa sainte mère! Hélas! cela même n'est pas vrai. Dans sa lettre à Mersenne, Descartes laisse échapper sa véritable pensée : c'est *le désir qu'il a de vivre en repos, et de continuer la vie cachée qu'il a commencée*, qui est le mobile de sa conduite (1).

Que d'enseignements dans cette prudence de Descartes? Nous disons prudence, parce qu'il nous répugne d'employer le mot propre. Qu'est-ce qu'une philosophie qui abdique devant l'autorité de quelques inquisiteurs? Peut-il encore être question, nous ne disons pas de libre pensée, mais de science, si les *démonstrations très certaines et très évidentes* des mathématiques peuvent être condamnées comme erronées en la foi par l'inquisition, et si les philosophes doivent abdiquer leur raison devant cette censure? Que dire de l'Église et de son infaillibilité dans ce mémorable débat? La science affirme et démontre par l'évidence que l'Écriture sainte se trompe; l'Église prend parti pour l'Écriture. Vainement Galilée se rétracte-t-il, la terre tourne cependant; c'est bien l'Église et l'Écriture qui sont dans l'erreur. Si l'Église se trompe, que devient son infaillibilité? Si l'infaillibilité s'en va, que devient la foi, cette voie unique du salut? Et si ce prétendu salut est une chimère, la philosophie n'a-t-elle pas le devoir d'opposer la vérité à l'erreur? Qu'elle ne se retranche point derrière le désir du repos

(1) Voyez les lettres dans *Baillet*, Vie de Descartes, t. I, pag. 245-247.

et de la tranquillité ! Une vie cachée est bonne pour les moines : ce sont eux qui ont inventé la maxime si chère à Descartes que « le sage doit cacher sa vie (1). » La philosophie aussi bien que la religion a charge d'âmes ; elle n'a pas le droit de fuir au désert, ni de s'enfermer dans une cellule : la loi de salut pour les philosophes, c'est de travailler au perfectionnement de l'humanité.

La philosophie chrétienne a mal débuté ; l'identité de la foi et de la raison, tant célébrée par Descartes, aboutit à l'abdication de la raison ; c'est un suicide. Si le philosophe français n'a pas eu le courage de maintenir son principe de l'évidence contre les censures de quelques inquisiteurs, le plus grand de ses disciples (nous laissons toujours Spinoza de côté), Leibniz, a été l'objet d'une accusation tout aussi humiliante. C'est un philosophe diplomate, malheureusement la politique est trop souvent la science du mensonge. On ne reproche pas précisément au philosophe celle d'avoir menti, on dit qu'il tenait à bien vivre avec les puissances, et parmi ces puissances se trouvait l'Église. Puis Leibniz était l'ami des princes : trop pour la gloire de son nom, car aujourd'hui ses compatriotes disent qu'il fit toute sa vie la chasse aux pensions (2). Faiblesse humaine, nous le voulons bien, mais l'intimité avec les souverains amène encore d'autres défaillances. Le trône et l'autel étaient toujours étroitement unis, quand Leibniz entra au service d'un petit prince allemand : on croyait que la religion était le plus ferme appui de l'État. De là le respect hypocrite que lui témoignaient à l'envi tous les gouvernements. Les ministres ne pouvaient faire autrement que leurs maîtres. Ajoutez à cette servitude obligée la servitude volontaire de l'Allemand qui a un respect profond pour toute autorité, et vous comprendrez la déférence que Leibniz professa toujours pour l'Église et pour la théologie. Cependant il n'avait pas plus que Descartes une inquisition à craindre : ne vivait-il pas dans la patrie de Luther ? n'était-il pas protestant ? Cela ne l'empêcha pas de tenir avec une craintive susceptibilité à sa réputation d'orthodoxie. Un de ses amis avait fait un compte rendu de la Théodicée ; il en disait

(1) « Bene qui latuit, bene vixit. »

(2) *Schmidt*, Geschichte des geistigen Lebens in Frankreich, t. I, pag. 390.— *Herder* lui a déjà fait ce reproche. (*Adrastea*, t. XXXIV, de ses Œuvres, in-18, pag. 14.)

du bien, mais il ajoutait qu'il n'entendait pas approuver les opinions qui pourraient s'écarter de la croyance commune de l'Église. Là-dessus Leibniz, tout inquiet, lui écrit : « Qu'avez-vous fait? ne va-t-on pas croire que je suis coupable de je ne sais quelle hérésie? Si vous, qui êtes mon ami, vous nourrissez de pareils soupçons, que penseront les autres? ne diront-ils pas qu'il y a des erreurs dangereuses dans mon livre? Il fallait vous borner à dire que vous n'approuviez pas toutes mes doctrines, sans parler du dogme. Que si vous avez trouvé quelque sentiment hétérodoxe, il faut me le marquer, je corrigerai mes expressions. Car je n'ai rien dit qui s'éloigne de nos livres symboliques. Je puis bien n'être pas d'accord avec nos théologiens, mais je ne veux pas m'écarter de notre confession (1) ». Ne dirait-on pas que les *livres symboliques* sont la parole de Dieu, à voir l'anxiété de ce pauvre Leibniz?

Chose singulière! Leibniz ne s'inquiétait pas autant de ce qu'on penserait de sa conduite religieuse. Il prouvait très savamment que, d'après sa philosophie, l'on pouvait fort bien concevoir que le corps de Jésus-Christ fût en mille lieux à la fois; mais il se refusait le bonheur ineffable de manger son Dieu. Il défendait les peines éternelles contre les objections des rationalistes, et il ne craignait pas de s'exposer à l'enfer, en n'allant ni au temple, ni à la cène. Il vivait pour son compte comme vivent les incrédules. A quoi bon donc sa philosophie orthodoxe? et à qui était-elle destinée? Pas aux philosophes, certainement; donc à la masse des fidèles? Mais ceux-ci se contentaient de la Bible et du catéchisme de Luther. En définitive, à quoi eût abouti la philosophie de Leibniz? A donner l'autorité de son nom à des croyances superstitieuses, sauf aux philosophes à ne pas observer les préceptes d'une religion qu'ils démontraient être d'accord avec la raison. Qui contentait-il par son talent diplomatique? Personne. Les croyants n'ont pas besoin de philosophie. Quant aux libres penseurs, il ne suffit pas à ceux qui éprouvent le besoin de croire d'avoir une religion théorique qui se concilie tant bien que mal avec la raison, ils veulent une religion qu'ils puissent pratiquer, si elle prescrit des pratiques. Dès lors le compromis de Leibniz

(1) *Leibniz*, Epist., édit. Kortholt, t. III, pag. 85.

ressemble à ces traités de paix que les rois signent parfois quand les nations sont lasses de la guerre, mais qu'ils se hâtent de rompre dès que les circonstances ont changé. La philosophie ne peut pas accepter la religion de Leibniz, car c'est une religion révélée, et la révélation miraculeuse est incompatible avec la raison. Il faut que la révélation surnaturelle fasse place à la révélation naturelle, permanente de Dieu dans l'humanité. Alors la conciliation que Leibniz essaya vainement d'opérer par voie de transaction, se fera d'elle-même, car la foi ne demandera aucun sacrifice à la raison, ni la raison à la foi.

II

C'est parce que la philosophie chrétienne ménageait trop les croyances superstitieuses du christianisme traditionnel, qu'elle ne fut pas acceptée par les *libres penseurs*. Les *déistes anglais* se donnaient ce beau nom, dont on voudrait vainement faire une injure. Est-ce que la pensée n'est pas libre de son essence? Et à qui devons-nous cet inestimable don? N'est-ce pas à celui de qui nous tenons notre existence? La pensée libre est donc un don divin; elle ne reconnaît aucune limite, car Dieu ne lui en a imposé aucune. Reculera-t-elle, comme Descartes, devant quelques moines qui siégent à Rome et qui se disent les gardiens de la foi? Qui donc aurait chargé les inquisiteurs d'être les geôliers de la raison? Dieu? Quel sacrilége! Dieu crée la pensée libre, et il l'enchaînerait par la main des hommes! La raison s'arrêtera-t-elle devant une confession de foi consignée dans des livres symboliques? Mais ce sont toujours des hommes qui ont écrit ces formules, et les hommes peuvent-ils changer les lois de Dieu? peuvent-ils rendre esclave la raison que Dieu a créée libre? Il est vrai que les inquisiteurs de Rome, comme les théologiens d'Augsbourg, invoquent une autorité plus qu'humaine, la parole de Dieu. La libre pensée se trouve donc en face d'une révélation surnaturelle de la vérité. Abdiquera-t-elle sa liberté devant cette prétendue révélation?

Les philosophes chrétiens l'avaient fait. Plus hardis, les *déistes* refusèrent de sacrifier leur liberté sur les autels d'une Église quel-

conque ; et ils se montrèrent en cela plus logiques que Descartes et Leibniz. Ce sont des hommes qui opposent à la libre pensée une révélation divine. Mais où sont leurs titres ? Il faut des raisons de croire à une révélation, il faut des témoignages quelconques. Les autorités, la raison a le droit de les discuter. C'est ce que firent les libres penseurs d'Angleterre. Or, examinés de près par la raison, les miracles s'évanouissent, comme les ténèbres de la nuit devant la lumière du soleil. S'il n'y a point de miracles, que deviennent les mystères du christianisme historique? Ils sont tous surnaturels de leur essence, à commencer par l'incarnation du Fils de Dieu, le plus grand comme le plus impossible des miracles. C'est le fondement de la révélation ; avec lui tombe tout l'édifice de l'orthodoxie, qu'elle s'appelle protestante ou catholique. Si l'on dépouille le christianisme de son enveloppe miraculeuse, que reste-t-il ? Il reste une religion que la raison peut avouer, c'est le déisme, que l'on pourrait aussi appeler une religion rationnelle.

Les philosophes du dix-septième siècle soutenaient que leur philosophie était identique avec la religion, en ce sens que la foi et la raison sont identiques. Ce qui n'était qu'une prétention chez les philosophes, devient une vérité pour les *déistes*. C'est dire que la foi se transforme. Aux yeux de Descartes et de Leibniz, la foi se confond avec la révélation chrétienne, et cette foi étant essentiellement miraculeuse, il en résulte que la religion consiste en mystères qui dépassent la raison et la contrarient. Voilà pourquoi ils échouèrent dans leur œuvre de conciliation. C'est la raison providentielle de l'avénement du déisme. Les *déistes* rejetant les miracles et les mystères, la foi cesse d'être surnaturelle pour devenir naturelle ; dès lors rien n'empêche d'identifier la foi et la raison, l'une et l'autre ayant réellement le même principe, la nature de l'homme. Aussi dès le seizième siècle, le patriarche des libres penseurs, lord Herbert, disait-il que les cinq articles de sa religion naturelle concordaient parfaitement avec le christianisme (1). Toland, qui passe pour un des chefs les plus décidés du déisme, déclare que sa religion est celle de Jésus-Christ et des apôtres ; dans l'ouvrage même où il démontre que les mystères ne sont qu'une illusion de la foi, il se proclame disciple du Christ,

(1) *Herbert*, Religio laici, pag. 9, 10.— Voyez ces cinq articles, dans le tome IX[e] de mes *Études*.

qu'il appelle l'auteur de sa croyance (1). Chubb, l'un des déistes les plus conséquents, dit qu'il n'y a point de religion plus pure, plus parfaite, que le christianisme et qu'il n'y a point de guide plus sûr pour conduire les hommes dans la voie de la perfection (2). Tindal, l'écrivain mal famé, que l'on accuse d'incrédulité, appelle le christianisme une très sainte religion (3).

Comment les *déistes* pouvaient-ils se dire chrétiens, alors que le déisme passe pour synonyme d'incrédulité? Faut-il les accuser d'hypocrisie? Ce reproche ne leur a pas été épargné; ils l'ont toujours repoussé avec vivacité. Si Toland s'ingénie à prouver qu'il n'y a point de mystère dans le christianisme (4), qu'il n'y a rien dans les enseignements de Jésus-Christ qui soit contraire à la raison ni au dessus de la raison, ce n'est pas qu'il entende attaquer la religion dans son essence : c'est la superstition qu'il veut détruire, et en la détruisant il espère frapper en même temps l'impiété, car ce qui donne une apparence de légitimité aux impies, ce sont précisément les croyances superstitieuses que la raison rejette. Woolston, l'auteur des *Lettres sur les miracles*, est peut-être de tous les déistes celui qui a excité le plus de haines; on ne se borna pas à l'accuser d'incrédulité, on l'emprisonna. En effet, attaquer les miracles, c'était ruiner le christianisme traditionnel qui trônait dans l'Église anglicane, c'était la ruiner non seulement sur le terrain du dogme, mais encore dans les croyances populaires, ce qui touche de très près les gens d'Église. Woolston se défendit, il déclara qu'il n'attaquait les miracles que parce qu'ils sont un fondement ruineux pour y appuyer la mission de Jésus-Christ; il protesta qu'il ne songeait pas à favoriser l'incrédulité, « laquelle ne trouva jamais place dans son âme (5). »

Ces protestations, disent les orthodoxes, sont vaines, car elles sont en opposition avec les doctrines professées par les déistes. Y a-t-il encore un christianisme, quand il n'y a plus de révélation? et peut-il être question de révélation, quand il n'y a plus ni miracles, ni mystères, et que l'on identifie la religion chrétienne avec la religion

(1) Life of Toland, pag. 83; — *Toland*, Christianity not mysterious, pag. 28.
(2) *Chubb's* posthumous works, t. II, pag. 370.
(3) *Tindal*, Christianity as old as the creation, pag. 382.
(4) *Toland*, Christianity not mysterious (1696).
(5) *Woolston*, Lettres sur les miracles, t. I, pag. 8 et 15.

naturelle? Non, certes il n'y a plus de christianisme surnaturel. Mais n'y a-t-il pas autre chose dans le christianisme que des miracles et des mystères? Ce n'était pas l'avis des *déistes*, pas plus que ce n'est l'avis des protestants avancés de nos jours. Ils distinguent dans le christianisme l'élément moral, ou, si l'on veut, le principe rationnel, et l'élément superstitieux, qu'ils attribuent à l'ignorance, à l'erreur, au calcul, ou aux circonstances historiques dans lesquelles la doctrine chrétienne est née et s'est développée. Ils maintiennent l'essence du christianisme, et répudient l'alliage impur qui l'a altéré. En ce sens, ils ont le droit de se dire chrétiens. Ce n'est plus le christianisme traditionnel, c'est un christianisme transformé que la raison peut accepter.

Nous touchons au lien qui existe entre le déisme anglais et la philosophie française du dix-huitième siècle. Si le déisme donne satisfaction à la raison, pourquoi les libres penseurs ne s'en sont-ils pas contentés? pourquoi de la foi ont-ils passé à l'incrédulité? C'est que les déistes étaient protestants, tandis que les philosophes furent élevés par les jésuites. Le protestantisme a un immense avantage sur la religion catholique; il ne reconnaît pas d'Église infaillible, dépositaire de la foi révélée; il n'admet pas de règle invariable de croyance, hors de laquelle il n'y a point de salut; il laisse beaucoup à la raison individuelle, car c'est elle en définitive qui interprète les Écritures. Or la raison humaine est progressive de son essence; si c'est elle qui interprète la révélation, la révélation aussi deviendra progressive. Ainsi la transformation du christianisme s'opère tout naturellement; c'est une révolution incessante, mais elle est pacifique; les plus avancés peuvent encore se dire chrétiens, car ils maintiennent l'essence du christianisme. Tels furent les *déistes anglais*. Mais si le déisme peut suffire aux nations protestantes, il n'en est pas de même des pays catholiques. Quelles furent les premières leçons de religion que reçurent les philosophes français? Qu'il n'y a qu'une église orthodoxe, celle de Rome, que hors de son sein il n'y a pas de salut; qu'elle seule possède la vérité, que hors d'elle, il n'y a rien qu'erreur; qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule religion; qu'il n'y a même qu'une seule morale, la morale catholique, parce que dégagée des liens de la foi, la morale n'a plus de base. C'est dans ces croyances que les Voltaire et les Diderot furent élevés. Quand la raison s'éveilla chez

eux, ils se convainquirent que tout cet échafaudage d'orthodoxie n'était qu'une vaine chimère. Ils désertèrent l'Église, comme la désertent encore journellement ceux qui quittent les langes de l'enfance intellectuelle. Que vont-ils penser du christianisme? Peuvent-ils songer à séparer dans la religion chrétienne les vérités essentielles des accidents dus aux circonstances? On leur a appris à confondre ce qui est transitoire avec l'essence de la foi : que dis-je? ce sont les superstitions qui constituent tout le catholicisme pratique. Les répudier, c'est répudier la religion, c'est n'avoir plus de religion, c'est être incrédule. Voilà comment il se fit que les philosophes devinrent incrédules. Le déisme ne leur suffisait pas; ils le rejetèrent par cela seul qu'il se disait chrétien, or tout ce qui s'appelait chrétien leur était suspect. Ce qui se passe encore journellement sous nos yeux, nous explique l'incrédulité du siècle dernier : quand il y a un impie bien incurable, il sort des écoles des jésuites.

III

Les grands écrivains du dix-huitième siècle s'appellent philosophes; ils méritent ce beau nom, parce qu'ils sont libres penseurs. Ils ne sont plus philosophes à la façon du dix-septième siècle, ils ne prétendent plus concilier la foi et la raison; c'est, au contraire, parce que leur raison ne peut pas accepter la foi qu'ils l'abandonnent. Voilà un progrès de franchise. Puisque la foi est incompatible avec la raison, puisqu'elle ne veut pas même laisser à la pensée la liberté que Dieu lui a donnée, il lui faut faire la guerre, et une guerre à mort, car il n'y a pas de conciliation possible entre la raison et un dogme qui nie, qui persécute la libre pensée. Nous verrons qui l'emportera, dit Voltaire. Les philosophes vont donc plus loin que les déistes : ils ne sont pas disciples de Jésus-Christ, ils ne disent pas que le christianisme est une sainte religion, ou s'ils le disent, s'ils affectent parfois un profond respect pour la religion officielle, le mensonge est si évident, qu'on peut à peine accuser les philosophes d'avoir menti; car ils ne veulent pas être pris au sérieux. S'il y a dans leurs paroles une apparence d'hypocrisie, c'est aux oppresseurs de la libre pensée

qu'on doit la reprocher : il faut accuser la tyrannie et non ses victimes.

Le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* est un chef-d'œuvre de cette hypocrisie de commande. Qu'était-ce que l'*Encyclopédie?* Une machine de guerre montée pour battre en brèche le catholicisme. Mais comment faire passer cette machine de destruction par les fourches caudines de la censure? Il fallait en faire un cheval de Troie, bourré de ruses et de tromperies. Écoutons d'Alembert; l'on croirait entendre Descartes ou Leibniz, c'est mieux qu'un déiste, c'est un philosophe chrétien qui parle : « Il n'y a qu'un petit nombre de connaissances sur lesquelles nous pouvons compter; elles ne suffisent point pour satisfaire à tous nos besoins. La nature même de l'homme est un mystère impénétrable à l'homme, quand il n'est éclairé que par la raison seule; *les plus grands génies, à force de réflexions sur une matière aussi importante, ne parviennent que trop souvent à en savoir un peu moins que le reste des hommes.* On peut en dire autant de notre existence présente et future, de l'essence de l'Être auquel nous la devons et du genre de culte qu'il exige de nous. *Rien ne nous est plus nécessaire qu'une religion révélée qui nous instruise sur tant de divers objets.* Destinée à servir de supplément à la connaissance naturelle, *elle nous montre une partie de ce qui nous était caché*, mais elle se borne à ce qui nous est absolument nécessaire. Quelques vérités à croire, un petit nombre de préceptes à pratiquer, voilà à quoi la religion révélée se réduit; néanmoins, *à la faveur des lumières qu'elle a communiquées au monde, le peuple même est plus ferme et plus décidé sur un grand nombre de questions intéressantes que ne l'ont été les sectes des philosophes.* » Plus loin, d'Alembert oppose la théologie naturelle à la théologie révélée : la première n'a de connaissance de Dieu que celle que produit la raison seule, et elle n'est pas d'une fort grande étendue; tandis que *la théologie révélée tire de l'histoire sacrée une connaissance beaucoup plus parfaite de cet être* (1). »

Si les censeurs acceptèrent ces excuses, c'est que sans doute ils étaient complices des philosophes. De vrais inquisiteurs ne s'y seraient point trompés; ils auraient dit à d'Alembert : « Vous parlez comme un Père de l'Église; mais si vous pensez véritablement

(1) *Encyclopédie*, t. I, pag. 13 et 19.

tout ce vous venez de dire, nous ne voyons pas pourquoi vous prenez la peine d'écrire des *in-folio*. Vous dites très-bien que les philosophes *en savent un peu moins que le reste des hommes sur Dieu*, sur la vie future et sur l'homme même ; pourquoi donc vous et votre ami Diderot continuez-vous à philosopher? Pourquoi ne vous contentez-vous pas de la parole de Dieu ou mieux encore de votre catéchisme, puisque, grâce à ce catéchisme, le *peuple* chez nous est plus ferme en ses croyances que ne l'était Platon chez les Grecs? Vous vous cassez la tête à étudier les mathématiques ; à quoi bon? N'avez-vous pas la vérité révélée qui tient lieu de toute science? Laissez là ces vaines spéculations ; que si vous voulez absolument publier des *in-folio*, faites des traductions des saints Pères, vous gagnerez le ciel plus sûrement et vos lecteurs le gagneront aussi plus sûrement, que s'ils lisent votre théologie naturelle. »

Ce sermon n'aurait pas été du goût de nos philosophes. Ils étaient libres penseurs et des plus décidés. Comment conciliaient-ils la libre pensée avec leur profession de foi chrétienne? Rien de plus curieux que ce nouveau tour de force. Quel mal, disent-ils, la philosophie pourrait-elle faire à la religion? Supposez-la aussi hostile au christianisme, aussi *aveugle* que vous le voudrez. Ne voyez-vous pas que la religion chrétienne *n'a point à redouter des attaques aussi faibles?* « Envoyée du ciel aux hommes, la vénération si juste et si ancienne que les peuples lui témoignent, n'a-t-elle pas été garantie toujours par les promesses de Dieu même? » Les portes des enfers ne prévaudront pas contre elle. D'ailleurs, quelque absurde qu'une religion puisse être (rèproche que l'impiété seule peut faire à la nôtre), ce ne sont jamais les philosophes qui la détruisent ; lors même qu'ils enseignent la vérité, ils se contentent de la montrer, sans forcer personne de la reconnaître. » Enfin, la religion peut tirer les plus grands avantages de la vraie philosophie; il lui faut donc laisser la liberté qui lui est nécessaire. « Si le christianisme ajoute à la philosophie les lumières qui lui manquent, s'il n'appartient qu'à la grâce de soumettre les incrédules (1), *c'est à la philosophie qu'il appartient de les réduire au silence.* » Ce dernier trait est délicieux. Voilà donc les

(1) *Encyclopédie*, t. I, pag. 82.

incrédules enrôlés au service de l'Église pour faire taire les incrédules. Plaignons les philosophes de cette hypocrisie obligée, mais gardons-nous de les imiter. Ils subissaient la loi du plus fort ; on ne leur permettait d'ouvrir la bouche qu'à condition que leurs paroles fussent enchaînées. Nous sommes libres, et si nous avons toujours l'Église pour ennemie, notre devoir est de la braver ; la ménager serait une lâcheté sans excuse.

Nous revenons à la philosophie du dix-huitième siècle. Les orthodoxes modernes sont loin d'avoir pour les libres penseurs les égards, ou, si l'on veut, les faiblesses que l'on avait au siècle dernier pour la secte remuante des encyclopédistes ; de l'indulgence trop grande, ils sont passés à une haine aveugle ; ils poursuivent tous les philosophes de leurs accusations d'athéisme et de matérialisme. C'est ou ignorance, ou injustice, ingratitude même. Pour apprécier Voltaire, il faut se placer au milieu du mouvement antireligieux du siècle dernier ; les esprits étaient si emportés, que des femmes reprochaient à celui que l'on représente aujourd'hui comme l'incarnation de Satan, d'être un cagot, parce qu'il reconnaissait et défendait hautement l'existence d'un être suprême. Le bon sens dominait la passion chez Voltaire, et le sauva des derniers égarements, au milieu de la lutte la plus ardente. Il écrit à Damilaville, le 8 février 1768 : « Je mourrai également opposé à l'impiété et au fanatisme (1). » Loin d'être un athée ou un matérialiste, il combattit toute sa vie les excès des incrédules qui attaquaient l'existence de Dieu et qui voulaient ravaler l'homme à la brute.

Rousseau, qui partage avec Voltaire la haine des orthodoxes, peut à peine être compris parmi les philosophes ; il a du sang réformé dans les veines, et en réalité il procède du protestantisme plus que de la philosophie. De là ses hésitations et ses contradictions. Dans son *Émile*, il écrit « qu'il y a des mystères qu'il est non seulement impossible à l'homme de concevoir, mais de croire (2). » Dans sa *Lettre à l'archevêque de Paris*, il dit « qu'à rejeter la révélation les difficultés ne sont pas moindres qu'à l'admettre. » Il se fâche qu'on ose l'accuser de rejeter toute révélation,

(1) *Voltaire*, Œuvres, t. LIV, pag. 400 (édit. Renouard).
(2) *Rousseau*, Emile, livre IV.

« comme si c'était rejeter une doctrine, que de la reconnaître sujette à des difficultés insolubles à l'esprit humain ; comme si c'était la rejeter, que de ne pas l'admettre sur le témoignage des hommes, lorsqu'on a d'autres preuves équivalentes ou supérieures qui dispensent de celle-là. » Ces demi-hardiesses ne satisfont point la libre pensée, il faut faire son choix ; veut-on être chrétien, l'on doit accepter la révélation pleinement, sans ajouter qu'il y a des mystères que l'on ne peut pas croire ; veut-on être philosophe, il faut rejeter toute révélation sans hésiter, n'admettre aucun mystère, parce que la raison n'en peut croire aucun. Il était donc bon qu'il y eût des incrédules qui missent fin à ces ménagements pour une religion, qui est incompatible avec la libre pensée.

Rousseau écrivait sous l'inspiration du sentiment plus que sous celle de la raison. Ce qu'il dit de l'Évangile est de la poésie : « Voyez les livres des philosophes, avec toute leur pompe ; qu'ils sont petits auprès de celui-là ! Se peut-il qu'un livre à la fois si sublime et si simple soit l'ouvrage des hommes ? » A cela la raison appuyée sur l'histoire répond : « Non seulement cela se peut, mais cela est. Et si vous en doutez, si vous croyez que réellement les Évangiles sont écrits sous la dictée du Saint-Esprit, pourquoi philosophez-vous? pourquoi écrivez-vous la *Profession de foi du Vicaire savoyard?* Déposez votre plume éloquente, et prosternez-vous devant l'Homme-Dieu. » Les Évangiles étant un livre si divin, il va sans dire que la morale en est divine. Rousseau répète la banalité qu'on trouve dans les écrits de tous ceux qui font la cour au christianisme : « L'Évangile seul est, quant à la morale, toujours sûr, toujours vrai, toujours unique et toujours semblable à lui-même (1). » Cela encore est de la poésie. Est-ce que les maximes évangéliques sur la perfection sont l'expression de la vérité absolue ? Pourquoi donc en fait-on de simples conseils dans l'Église catholique? et pourquoi les protestants s'ingénient-ils à les interpréter de manière à les concilier avec les exigences de la vie réelle ? Les exagérations de Rousseau ne servaient qu'à une chose, à donner des armes aux défenseurs des superstitions chrétiennes contre les libres penseurs. Donc les incrédules ont bien fait de répudier le respect traditionnel et tant soit peu de

(1) *Rousseau*, Émile, livre iv ; — Lettres de la Montagne, III.

parade que l'on affecte pour la majesté de l'Évangile : c'est une chaîne qui entrave l'esprit humain ; il faut savoir gré aux incrédules de l'avoir rompue.

Nous en dirons autant de l'enthousiasme que la grande figure de Jésus-Christ inspire à Rousseau et à tous ceux qui comme lui écrivent en poètes. Rien de plus légitime, tant que l'on ne veut pas faire du Christ un Dieu ; mais Rousseau va jusque-là. Il ne veut pas que l'on compare le Fils de Marie avec Socrate : c'est du préjugé, s'écrie-t-il, c'est de l'aveuglement, c'est de la mauvaise foi. « Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » Répondons à l'enthousiasme par le bon sens. C'est Voltaire qui se chargea de donner cette leçon à son émule ; il demanda à Rousseau : « Avez-vous vu mourir des dieux? les dieux meurent-ils (1)? » Si des philosophes s'égaraient dans le galimatias chrétien, il est bon encore une fois que les incrédules aient mis fin à ce fétichisme. C'est la plus forte des chaînes dont l'Église se serve pour brider la libre pensée : gloire aux incrédules de ce qu'ils ont brisé ses fers !

IV

La philosophie, dans les mains de penseurs sympathiques au christianisme, menaçait de devenir fatale à la libre pensée. Vainement Rousseau démolissait-il la révélation miraculeuse d'une main, il la reconstruisait de l'autre. Voltaire n'avait pas de ces accommodements ; son bon sens l'en préservait. Mais il y avait chez lui un autre préjugé non moins fatal aux progrès de la libre pensée : il voulait une liberté entière pour les philosophes, et pour ceux à qui leur culture intellectuelle permettait de lire les écrits des philosophes, mais il croyait la grande masse des hommes à tout jamais incapables de libre pensée, et condamnés par suite à croupir dans la superstition jusqu'à la fin des siècles. Voltaire parle des classes illettrées avec un souverain mépris. « La *canaille* est et sera toujours la même ; mais tous les *honnêtes gens* commencent à penser d'un bout de l'Europe à l'autre. » « La philosophie ne sera jamais faite pour le *peuple* : la *canaille* d'aujour-

(1) *Rousseau*, Émile, livre IV. — *Voltaire*, Dieu et les hommes, chap. XXXV.

d'hui ressemble en tout à la canaille qui végétait il y a quatre mille ans (1). » Voilà une pensée bien humiliante, et qui est faite pour désespérer ceux qui croient à la vérité. Comment ! la philosophie, ne s'adresserait qu'à un petit nombre d'*honnêtes gens*, et la masse des hommes resterait toujours à l'état de *canaille!* Sans doute, si par philosophie on entend les hautes spéculations de la science, il faut dire qu'elle sera toujours inabordable pour l'immense majorité du genre humain ; mais quand Voltaire parlait des *honnêtes gens* qui *commençaient à penser*, il ne songeait pas aux métaphysiciens, lui-même ne l'était point ; il parlait des classes lettrées, de tous ceux qui ont le loisir de penser. Si le peuple n'a pas le temps de se livrer à l'étude, est-ce à dire qu'il doive être nourri de superstitions? Les pauvres ne se nourrissent pas de poison, quoiqu'ils soient pauvres : si leur pain est plus noir, c'est toujours du pain. Pourquoi la vérité ne pourrait-elle pas leur être communiquée aussi bien que l'erreur? Notre supposition est une réalité. Dans les sectes avancées du protestantisme, on a répudié toutes les superstitions chrétiennes ; on parle aux hommes le langage de la vérité toute nue et les hommes comprennent ce langage. Il n'y a plus chez les protestants de *canaille*, dans le sens de Voltaire : s'il y en a chez les catholiques, ne serait-ce point la faute du catholicisme? Et s'il en est ainsi, n'est-ce pas un devoir pour les philosophes de répandre la lumière dans toutes les classes de la société? »

Chose remarquable! Les incrédules les plus mal famés, les athées et les matérialistes, avaient une idée plus élevée de l'espèce humaine que Voltaire, et ils comprenaient mieux que lui les devoirs de la philosophie. Écoutons d'Holbach, le chef des athées : « Vous me dites que le sage doit penser pour lui seul ; qu'il faut une religion, bonne ou mauvaise, au peuple ; qu'elle est un frein nécessaire aux esprits simples et grossiers, qui sans cela n'auraient plus de motifs pour s'abstenir du crime et du vice. Vous regardez la réforme des préjugés religieux comme impossible. Voilà l'éternel refrain de ceux qui pensent que la superstition est bonne pour le peuple, préjugé banal dont Voltaire aurait

(1) *Voltaire*, Lettre du 9 mars 1770. (*OEuvres*, t. LV, pag. 291) ; Lettre de 1775 (t. LVII, pag. 64.)

dû s'affranchir. D'Holbach répond d'abord que la vérité ne peut jamais nuire : « Elle ne nuit qu'à ceux qui trompent les hommes, elle sera toujours utile au genre humain. Nos maux ne viennent-ils pas de nos erreurs, de nos préjugés, des idées fausses que nous attachons aux objets ? En effet, ce sont les préjugés religieux qui ont corrompu la politique et la morale. Ne sont-ce pas des idées religieuses et surnaturelles qui firent regarder les souverains comme des dieux ? C'est donc la religion qui fit éclore les despotes et les tyrans (1). » Peut-on dire après cela qu'il y a des erreurs utiles au genre humain, et que le monde veut être trompé ? « Il est vrai, répond d'Holbach, que l'erreur peut être utile à ceux qui sont intéressés à tromper le genre humain, mais par cela même elle est funeste pour toute l'espèce humaine. Le monde veut être trompé, parce qu'on l'a tellement accoutumé à l'être, parce qu'on a pris tant de soin d'étouffer sa raison, qu'il s'imagine que ses erreurs sont nécessaires à sa félicité. Assurer qu'il est des erreurs utiles, c'est soutenir qu'il est des objets dans lesquels il est bon que les hommes soient aveugles et misérables, et qu'il serait dangereux de leur montrer la source et les remèdes des maladies qui les tourmentent (2). »

D'Holbach arrive à la fameuse distinction des *honnêtes gens* et de la *canaille ;* il la trouve injurieuse, lui matérialiste, et il a mille fois raison contre Voltaire. « Si l'homme est un être raisonnable, ne lui faisons pas l'injure de croire que la raison ne peut lui convenir : disons que sa raison n'est pas encore suffisamment développée. Ce n'est qu'à force de chutes que l'enfant apprend à marcher. Ne disons pas que l'homme est incorrigible : nous ne faisons que le décourager ; disons qu'il n'est pas fait pour demeurer toujours un enfant malheureux ; disons que la vérité est assez forte pour renverser peu à peu tous les vains édifices du mensonge, et que son action, pour être lente, n'en est pas moins certaine. Malgré la lenteur des pas que fait la raison, ce serait se refuser à l'évidence que de nier ses progrès. Nous sommes visiblement moins ignorants, moins barbares, moins féroces que nos pères, et nos pères l'étaient moins que leurs prédécesseurs. C'est sans doute dans les temps où les hommes étaient les plus stupides que les

(1) *Le Christianisme dévoilé*, Préface, pag. 3 et 5.
(2) *Le Système social*, 1re partie, chap. II.

lumières de la raison ont dû trouver moins de dispositions à se faire recevoir ; cependant ces lumières ont été plus fortes que la barbarie des peuples, lors même qu'elle leur opposait la résistance la plus grande. Sur quel fondement douterions-nous donc des forces de la raison et d'une grande masse de lumières dans les temps où elles rencontreront et moins de résistance et des esprits mieux disposés? La raison ne fait des progrès si peu sensibles que parce que des hommes pusillanimes se défient du pouvoir de la vérité. Les préjugés universels en imposent par leur force, leur étendue et leur durée, aux esprits même les plus lumineux, et font que souvent ils désespèrent du genre humain. Peu de gens osent attaquer de front des erreurs universelles. Mais, pour servir utilement les hommes, il faut avoir le courage de leur déplaire; il faut en appeler de leurs jugements prévenus, à leur raison plus éclairée. Ferait-on jamais du bien, si l'on craignait toujours de faire des ingrats? Où en seraient les lumières, s'il ne s'était jamais trouvé des enthousiastes assez courageux pour réclamer hautement contre les préjugés de leur temps (1)? »

Voilà de nobles paroles auxquelles nous applaudissons sans réserve. Comment se fait-il que des matérialistes aient eu plus de foi dans la puissance de la raison que des déistes? Cela ne prouverait-il pas qu'il y avait encore autre chose dans leur doctrine que du matérialisme? Nous ne prenons pas parti pour l'athéisme, nous disons seulement que la philosophie qui a ce dévoûment ardent pour la vérité, doit avoir un autre mobile qu'une négation. Le néant n'a jamais inspiré l'enthousiasme, ni l'abnégation, ni le sacrifice. On a dit que l'athéisme au dix-huitième siècle était une religion; le mot est vrai, bien qu'il semble impliquer contradiction. C'est que l'athéisme n'était en réalité que la négation du Dieu des chrétiens. Ouvrons le livre qui résume en lui toutes les impiétés de la philosophie incrédule. Le *Système de la Nature* prêche l'athéisme à chaque page : mais quel est le Dieu contre lequel il s'acharne? Ceux qui combattent le polythéisme et la fausse notion qu'il donne de la divinité, ne passent plus pour des athées. Eh bien! aux yeux des incrédules du siècle dernier, le Dieu des chrétiens valait les dieux des païens.

(1) *Le Système social*, 3ᵉ partie, chap. XII.

Que les orthodoxes écoutent, avant de crier à l'impiété : « Le Dieu des chrétiens, dit d'Holbach, nous punit en ce monde et il nous punira dans l'autre pour ignorer son essence inconcevable et ses volontés obscures. » Cela est-il vrai, oui ou non? N'épiloguons pas, laissons les chicanes aux jésuites. La foi orthodoxe n'est-elle pas, pour tout catholique, une condition de salut? Cela est dit en toutes lettres dans le catéchisme. Or, le premier article de la foi n'est-il pas la Trinité? et la Trinité n'est-elle pas une chose inconcevable? Cependant le catholique qui s'obstinerait à n'y pas croire, serait hérétique et partant damné! « Le Dieu des chrétiens, continue d'Holbach, nous punit des transgressions de nos pères ; c'est d'après ces décrets fatals que nous devenons ses amis ou ses ennemis, en dépit de nous-mêmes; ses caprices despotiques décident de notre sort éternel (1). » Cela est-il vrai, oui ou non? n'est-ce point ce que les théologiens appellent prédestination, grâce, péché originel? Saint Augustin n'enseigne-t-il pas que le nombre des élus est prédestiné de toute éternité? ne dit-il pas que les élus ne peuvent pas périr, que Dieu leur fait violence, tandis qu'il endurcit le cœur des réprouvés? C'est ce Dieu-bourreau, ce Dieu-tyran, ce Dieu-monstre que d'Holbach refuse d'adorer. Il le dit dans la prière qu'il place dans la bouche de l'athée : « O Dieu, moteur inconcevable et caché que je n'ai pu découvrir! pardonne, si mon cœur sensible n'a pu démêler tes traits augustes sous ceux de ce tyran farouche que le superstitieux adore en frémissant. Pouvais-je reconnaître la voix d'un être rempli de sagesse, dans ces oracles ambigus, contradictoires, que des imposteurs publient en ton nom? *Si j'ai mal parlé de toi, c'est que mon cœur trop humain s'est révolté contre le portrait odieux qu'on lui faisait de toi* (2). » Nous disons sans hésiter que si tous ceux qui ne croient plus au Dieu de saint Augustin, sont athées, le monde est rempli d'athées; que dis-je? l'Église même en déborde.

Le Dieu de la théologie chrétienne n'est plus le nôtre; non seulement il répugne à notre conscience, à l'idée que nous nous faisons d'un être souverainement parfait, il vicie de plus la morale.

(1) *Système de la nature*, 2e partie, chap. II.
(2) *Ibid.*, 2e partie, chap. X.

Il faut savoir gré aux prétendus athées du dernier siècle d'avoir relevé l'opposition qui existe entre la morale et le christianisme traditionnel. L'auteur du *Système de la nature* remarque avec raison que ce qui fait la force de la religion, c'est qu'elle se dit l'appui le plus ferme de la morale; elle va jusqu'à prétendre que sans elle il n'y aurait plus de mœurs. « C'est par cet artifice, dit-il, qu'elle séduit les sages; ils croient de bonne foi la superstition utile à la politique et nécessaire pour contenir les passions; cette superstition hypocrite, pour masquer ses traits hideux, sut toujours se couvrir du voile de l'utilité et de l'égide de la vertu; en conséquence, on crut qu'il fallait la respecter et faire grâce à l'imposture, parce qu'elle s'est fait un rempart des autels de la vérité. C'est de ces retranchements que nous devons la tirer pour la convaincre, aux yeux du genre humain, de ses crimes et de ses folies, pour lui arracher le masque séduisant qui la couvre; pour montrer à l'univers ses mains sacriléges armées de poignards homicides, souillées du sang des nations qu'elle enivre de ses fureurs ou qu'elle immole sans pitié à ses passions inhumaines (1). »

Les incrédules du siècle dernier sont dans le vrai tant qu'ils attaquent les fausses conceptions de la théologie chrétienne. Ils se trompent quand ils démolissent non seulement le christianisme traditionnel, mais toute religion. Mais c'est moins à eux qu'il faut imputer cette erreur fatale, qu'au catholicisme; encore y a-t-il bien des réserves à faire contre l'accusation de matérialisme qu'on leur prodigue. Il est vrai qu'ils voulaient détruire toute religion, si par religion on entend une révélation miraculeuse de la foi; mais si la religion s'identifie avec la morale, il n'est pas vrai qu'ils l'aient voulu détruire : loin de là, la guerre à mort qu'ils firent au christianisme traditionnel n'avait d'autre but que de purifier la morale, en la séparant de l'alliage impur des superstitions catholiques (2). Pour eux la morale était une religion, et ils avaient raison. Ne dit-on pas aujourd'hui, dans le camp de la réforme, que le christianisme est essentiellement une religion morale? Les matérialistes étaient donc dans la voie de

(1) *Le Système social*, 2e partie, chap. XIV.
(2) *Morale universelle*, Préface.

l'avenir; ils n'avaient qu'un tort, et il est grand, c'est de bannir Dieu de leur doctrine; s'ils l'ont banni, c'est qu'ils ne connaissaient qu'un faux Dieu, ils n'étaient pas parvenus à dégager la notion de l'Être suprême des erreurs qui l'altèrent. Il en résulta que leur morale était viciée dans son essence. Pour l'apprécier avec équité, il ne faut pas y voir une croyance arrêtée, mais une réaction contre la théologie chrétienne. Dans ce mouvement, souvent irréfléchi, il y a des principes vrais, à côté d'erreurs funestes.

La cause du matérialisme a retrouvé faveur, et chose singulière, c'est dans la patrie de la pensée, en Allemagne. Pour le condamner, il suffit de voir les conséquences auxquelles il aboutit en morale : la vertu devient une question d'utilité, un instrument de bonheur. Dans la doctrine chrétienne aussi la morale est intéressée, et partant fausse, mais du moins le but suprême qu'elle présente aux fidèles est un bonheur spirituel; il éloigne par là les hommes des plus fortes comme des plus viles tentations qui les assiégent et les perdent. Les athées ne connaissent plus d'autre ciel que le plaisir. Sans doute le plaisir pour ceux dont le cœur est pur et dont l'intelligence est élevée consistera à chercher la vérité et à faire le bien; mais est-ce ainsi que la morale du plaisir sera interprétée et appliquée dans l'âge des passions? Non, ce n'est pas là l'idéal de l'humanité; il n'a de vrai que la réaction contre un dogme qui, à force de spiritualiser l'homme, le tue ou en fait un hypocrite. Les matérialistes avaient raison de combattre le spiritualisme désordonné qui faisait dire à Pascal que la maladie est l'état naturel du chrétien; ils avaient raison de répudier une conception de la vie qui conduisit Pascal à se suicider en se flagellant. Oui, la religion du plaisir est plus vraie que la religion de la flagellation, comme le dit un spirituel disciple de Hegel. Le plaisir est dans la nature, il nous vient donc de Dieu, il ouvre l'âme à tous les bons sentiments de pitié, de charité, d'amour, de sacrifice même et d'abnégation, tandis que la dévotion chrétienne conduit le malheureux qui s'y livre au désert ou dans un cloître; s'il reste dans la société de ses semblables, il les fuit néanmoins; il n'est préoccupé que de son salut, et comme il est convaincu qu'il n'y a pas de salut hors de l'étroite Église où il est emprisonné, il déteste de tout son cœur ceux qui ne partagent pas ses croyances : la charité qu'il a toujours sur les lèvres ne se ma-

nifeste que par la haine. Les incrédules avaient-ils tort de flétrir une religion qui travestit les hommes en laides caricatures (1)?

Maintenant que nous savons pourquoi les incrédules sont venus après les philosophes chrétiens et les déistes, nous pouvons nous réconcilier avec leur athéisme. Ce n'est pas, comme disent les modernes orthodoxes, le dernier terme auquel aboutit toute philosophie : il serait plus juste de dire que c'est l'abîme où conduit le catholicisme. L'on criera à la calomnie, l'on dira que c'est un ennemi du christianisme qui tient ce langage. Non, ce sont des penseurs chrétiens qui le disent. Déjà un contemporain des philosophes, le pieux Semler, a pris la défense des incrédules, quoique rien ne lui fût plus antipathique que l'incrédulité : il dit que leurs écrits font plus de bien que de mal, parce que leurs coups ne frappent que sur le christianisme des théologiens et non sur la religion du Christ (2). Un ministre unitairien, Parker, a rendu la même justice aux philosophes du dix-huitième siècle : il ne prend pas au pied de la lettre leurs attaques contre la religion, car ce n'est pas à la religion véritable qu'ils font la guerre, ils l'ignoraient; ne connaissant qu'une forme de christianisme, la religion catholique, ils confondirent cette forme passagère avec l'essence; en réalité c'est la religion romaine qu'ils démolissent; et cette démolition était nécessaire, il fallait faire table rase des superstitions pour faire place à un nouvel édifice, au christianisme progressif. S'ils ont dépassé le but, s'ils ont eu des doutes sur les vérités fondamentales de toute religion, il faut les plaindre et non les flétrir; car le doute est une souffrance, et peut-être la plus grande de toutes. En ce sens on peut comparer les incrédules aux martyrs : ceux-ci ont subi des tortures physiques pour fonder une religion nouvelle, ceux-là ont subi des tortures morales pour préparer un nouveau développement de la religion (3).

Le nom de Semler et celui de Parker seront suspects à nos orthodoxes; dans l'étroitesse de leur esprit ils ne comprennent pas qu'il y ait un christianisme hors de leur petite Église. Nous

(1) *Feuerbach*, Bayle. (Werke, t. VI, pag. 167.)
(2) *Semler*, Versuch einer freiern theologischen Lehrart, pag. 77.
(3) *Parker*, Werke, t. IV, 290, 292.

citerons encore un témoignage ; il est vrai qu'il est aussi emprunté à la réforme, mais Vinet est si attaché aux croyances essentielles du christianisme, qu'il faudrait être plus qu'orthodoxe pour lui refuser le titre de chrétien. Écoutons le jugement qu'un homme d'une foi profonde porte sur le chef des incrédules : « Voltaire fit l'œuvre pour laquelle peut-être il avait été envoyé. Voltaire a détruit. Il rappelle ces ravageurs des nations, recevant, comme Genséric, ce mot d'ordre : *Va vers les peuples où souffle le vent de la colère de Dieu*. Il a détruit le mal et le bien. Dans ce monde, ils sont entrelacés ; on ne peut détruire l'un sans entamer l'autre. On fait d'ailleurs honneur à Voltaire de toute cette destruction, mais on ne prend pas garde que tout périssait, qu'il n'a tué qu'un mourant. Par voie de gangrène, cela eût duré plus longtemps et fini de même ; il a seulement hâté les temps et transformé en maladie aiguë une maladie chronique sans ressource. Un symptôme infaillible du mal, c'était la faiblesse du bien. On dit que Voltaire a détruit la foi, la morale, le christianisme. Mais où étaient la foi, le christianisme? Tout cela n'avait-il pas été frappé sous Louis XIV? Qu'on envisage l'état du parti que Voltaire battait en brèche. Toute l'Église gallicane, toute l'Église réformée n'ont pu lui opposer un homme. La science théologique ne s'était pas renouvelée depuis Bossuet ; la philosophie manquait aux défenseurs de l'Évangile qui est lui-même une philosophie ; par dessus tout, la vie manquait. Des écrits n'auraient pas changé le siècle, il y fallait l'énergie de l'action. Après tout, il y avait une vengeance à consommer, une justice à accomplir, des siècles entiers à expier. Le christianisme, en se faisant puissance de la terre, avait reçu en lui l'élément corrupteur et porté sa propre sentence ; il fallait qu'il fût renvoyé au désert. *Toute l'œuvre de Voltaire a été une nécessité et une préparation* (1). » Nous sommes d'accord avec Vinet ; seulement nous n'entendons pas la préparation comme lui : nous croyons à un christianisme perfectible, progressif, et non à une religion idéale prêchée par le Christ.

(1) *Vinet*, Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle, t. II, pag. 172.

§ 2. Les déistes et la révélation

N° 1. *Qu'est-ce que le déisme?*

Le mot de déisme est un terme très vague, que l'on peut appliquer aux opinions les plus contraires. En un sens, les chrétiens les plus orthodoxes, réformés ou catholiques, peuvent se dire déistes. D'autre part, aux yeux des zélés, déisme est synonyme d'incrédulité et presque d'athéisme. Les déistes anglais n'ont point caché leur drapeau, ils s'appellent libres penseurs. L'un d'eux a écrit un *Discours sur la liberté de penser* (1); et tous sont restés fidèles à cette doctrine. Nous avons déjà rencontré la libre pensée chez les philosophes qui prétendaient identifier la foi et la raison. Il n'y a pas de penseur plus intrépide, plus libre que Descartes, dans de certaines limites. Dans le domaine de la philosophie, il ne veut accepter que ce que sa raison lui démontre avec évidence; mais autant il est hardi comme philosophe, autant il est pusillanime quand la philosophie touche à la foi. Dès que la révélation est en cause, Descartes croit aveuglément : que dis-je? il renonce même à l'usage de sa raison, dans les questions de science, quand l'Église trouve bon de lui imposer silence au nom de la foi. C'était une inconséquence tout ensemble et une abdication des droits de la raison. Plus logiques, les déistes anglais proclamèrent la liberté absolue de penser : leur mission fut d'étendre à la religion le principe de l'évidence que Descartes voulait limiter à la philosophie.

Écoutons un des plus beaux génies qui illustrèrent le déisme. Shaftesbury dit que la liberté de penser est de l'essence de l'esprit humain : l'homme n'a pas d'autre mission que de travailler à son affranchissement, car il n'est homme, dans toute la plénitude de sa nature, que quand il est libre. Sans doute il doit, comme disent les théologiens, aimer Dieu et l'adorer; mais cet amour, cette adoration demandent la plus entière liberté. Conçoit-on un amour de commande, un culte contraint? Est-ce aimer que d'obéir en esclave à une loi qui nous menace d'une peine? Est-ce adorer Dieu que de

(1) *Collins.*

pratiquer un culte par l'espoir d'une récompense? Ce serait dire que les esclaves aiment leur maître parce qu'ils plient sous le fouet, qu'ils l'adorent parce qu'ils le flattent pour en obtenir un plaisir, une jouissance quelconque. Shaftesbury compare les chrétiens à des mendiants qui assiégent une voiture; les novices se contentent de donner du *monsieur* ou de la *dame* à ceux qu'ils implorent; les vieux, les roués ont toujours les mots de *lord* ou de *lady* à la bouche et se disent : s'il y a dans la voiture un vrai lord, nous ne risquons rien; s'il n'y a qu'un épicier, il n'en sera que plus heureux de s'entendre appeler *mylord*, et l'aumône sera d'autant plus abondante. Est-ce que Dieu veut être traité comme un épicier? Demande-t-il que les hommes, auxquels il a donné le beau don de la liberté, se fassent esclaves volontaires pour lui plaire? Y a-t-il une plus ignoble conception de la Divinité, et peut-on rabaisser davantage les hommes que Dieu a créés libres (1)?

Si le déisme signifie liberté de penser, disent les orthodoxes, il est ennemi du christianisme et même de toute religion, parce que la libre pensée détruit la foi. Singulier raisonnement! répond Shaftesbury. Le premier article de toute religion, la croyance qui en est le fondement, n'est-ce pas la croyance en Dieu? Celui qui se dit déiste, se dit donc par cela même religieux, et s'il est religieux, comment pourrait-il détruire la religion? Il y a, à la vérité, des formes religieuses que le déisme réprouve; il repousse le polythéisme aussi bien que l'athéisme. Le christianisme serait-il par hasard polythéiste? S'il ne l'est pas, il est très compatible avec le déisme; il faut dire plus, pour être bon chrétien, il faut commencer par être un ferme déiste. Les orthodoxes objectent que le déisme exclut toute autre croyance, notamment les mystères et la révélation. Cela même n'est pas vrai, répond Shaftesbury. Celui qui croit en Dieu peut croire aussi que Dieu s'est révélé aux hommes. Nous doutons qu'ici notre philosophe dise toute sa pensée; il y a encore chez lui des ménagements et des accommodements; il est orthodoxe, si l'on en croit ses paroles, mais c'est une orthodoxie à l'anglaise; il respecte l'Église parce que c'est un établissement légal, et la foi même n'a-t-elle pas été longtemps une condition requise pour être citoyen anglais? Lorsqu'on prend

(1) *Shaftesbury*, Characteristics of men, t. I, 322 et 329.

pour point de départ la libre pensée, il ne peut plus être question de révélation, du moins pas de révélation miraculeuse ni de mystères. Shaftesbury lui-même l'avoue, quand il s'écrie dans un accès d'impatience : « Ne dirait-on pas que le christianisme est une espèce de magie qui n'a rien de commun avec la raison et qui la redoute (1) ? » Oui, le christianisme traditionnel est une vraie magie, et il fait bien de craindre la raison, car la raison et la foi révélée ne peuvent pas s'entendre.

Si l'orthodoxie combat le déisme, au nom d'une foi miraculeuse, les déistes, de leur côté, ont quelque droit d'en vouloir à l'orthodoxie. Écoutons un penseur plus décidé que Shaftesbury. Tindal n'admet pas de christianisme miraculeusement révélé ; il s'ingénie à prouver que le vrai christianisme est aussi ancien que le monde, il est donc antérieur à ce que les orthodoxes appellent l'incarnation du Fils de Dieu ; dès lors cette incarnation n'a plus sa raison d'être. Sacrilége ! s'écrient les dévots. Tindal leur répond : « C'est vous qui êtes coupables du crime dont vous accusez les libres penseurs. Peut-il y avoir un plus grand sacrilége que de mutiler l'œuvre de Dieu ? C'est cependant ce que vous faites, quand vous attaquez la liberté de penser, en matière de foi. L'homme peut-il vivre sans penser ? N'est-ce point la pensée qui le distingue des autres êtres créés ? Et la pensée se conçoit-elle sans la liberté ? Si l'on voulait prendre un emblème de la liberté, ne choisirait-on pas la pensée ? Elle est si libre qu'il est impossible de l'asservir ; il faut qu'elle-même consente à se soumettre à une servitude volontaire, pour qu'elle cesse d'être libre. Que font donc les orthodoxes en combattant la libre pensée ? Ils combattent la raison même ; n'est-ce pas faire la guerre à Dieu qui nous a donné la raison et la liberté d'en user, puisque nous ne saurions en user sans liberté (2) ? »

« La raison, dit un autre déiste, Toland, est la vraie et la première loi, la lumière de la vie. » Pensée séditieuse, disent les défenseurs du christianisme. Ce n'est pas d'aujourd'hui que la liberté est accusée de licence ; cela n'a pas empêché les Anglais de la proclamer dans l'ordre politique et de la pratiquer, sans trop s'inquiéter si la licence y vient parfois mêler ses écarts.

(1) *Shaftesbury*, Characteristics of men, t. II, pag. 172 ; t. III, pag. 261.
(2) *Tindal*, Christianity as old as the creation, pag. 180.

Pourquoi n'en ferait-on pas autant dans le domaine de la pensée? La libre pensée est l'alliée intime de la liberté politique, au point que celle-ci n'est qu'un vain mot ou une duperie, là où la pensée n'est point libre. Comment pourrions-nous être libres, alors que notre intelligence est obscurcie par les ténèbres de la superstition? N'est-ce pas là la pire des tyrannies, celle qui rend toute liberté impossible? Célébrons donc la libre pensée avec Toland, parce qu'elle affranchit l'homme du despotisme et de la superstition. La licence n'est pas le crime de la libre pensée, c'est l'effet inévitable des passions humaines; la liberté n'en est point responsable, bien moins encore les déistes. Toland, dans le plus mal famé de ses écrits, dit « que la liberté diffère autant de la licence, que l'esclavage de la liberté : soyons esclaves des lois, ajoute-t-il, pour pouvoir être libres (1). »

Cependant il est certain que la libre pensée, quand elle s'applique à la religion révélée, devient un instrument de destruction; tel est le grand reproche que les orthodoxes de toutes les couleurs font aux déistes. Le reproche est mérité; mais il y a une œuvre de destruction qui est nécessaire; un penseur chrétien vient de nous le dire. Il faut donc voir ce que le déisme a détruit avant de le condamner; il faut voir encore s'il n'a rien fait que démolir. Le principe de l'évidence de Descartes a détruit en philosophie les fausses notions et les chimères dont elle était encombrée; on ne dira pas pour cela qu'il a détruit la philosophie. Eh bien, les déistes, Toland à leur tête, disent que, s'il y a des vérités de foi, elles doivent avoir pour nous la même évidence, car cela est de l'essence de toute vérité : la vérité n'existe pour nous qu'à cette condition. Dès lors, il ne peut plus être question de mystères. Toland prouve que le *christianisme n'est pas mystérieux*. En supposant même que ses dogmes aient été révélés directement par Dieu, qu'importe? Si ces dogmes sont des vérités, il faut que l'esprit humain les puisse concevoir, sinon ils n'existent pas pour lui. La distinction que Leibniz établit entre ce qui est contraire à la raison et ce qui est seulement au dessus de la raison, ne satisfait pas le déiste anglais. Il avoue volontiers les bornes de notre intelligence, mais ces bornes sont les mêmes pour toute espèce de vérités, pour celles

(1) *Toland*, Pantheisticon, pag. 49, 57, 67.

que la philosophie enseigne aussi bien que pour celles que prêche la religion. C'est dans ces limites que nous comprenons les vérités qui s'adressent à notre raison, nous n'en avons pas la notion absolue; celle-là n'appartient qu'à Dieu, mais nous en avons une notion assez claire pour qu'elles puissent nous guider dans la vie. Que s'il y a de prétendues vérités de foi qui ne peuvent pas même être comprises dans ce sens, ce ne sont pas des vérités, ce sont des chimères. Tels sont les mystères de la théologie chrétienne ; mais ces mystères sont étrangers au vrai christianisme.

Sont-ce bien des mystères que Jésus-Christ a prêchés, sont-ce des mystères qu'il a chargé ses disciples d'annoncer au monde? Toute la prédication évangélique se résume en deux mots : « Convertissez-vous, car le royaume de Dieu est proche. » C'est un enseignement essentiellement moral ; c'est donc la morale et non le dogme ou la foi qui fait l'essence de la religion chrétienne. C'est cet élément moral, pratique du christianisme, que Shaftesbury s'est donné la mission de mettre dans tout son jour. Il ne nie pas l'origine divine de la révélation, il semble même l'admettre; en réalité, elle lui est indifférente, au point de vue où il se place. Logiquement le déisme devait aboutir à absorber la religion dans la morale, ce qui détruit la révélation miraculeuse dans son essence. Les déistes commencèrent par soumettre à l'examen de la raison les miracles qui sont la preuve par excellence de la divinité de l'Évangile et de celui qui l'a prêché. Et que trouvèrent-ils? Un amas d'absurdités et de niaiseries. Cela conduisit les déistes à examiner l'essence de ce que l'on appelle miracles ; et ici ils aboutirent au même résultat que Spinoza ; le miracle est une perturbation des lois générales de la nature, donc il est impossible, car ce qui fait l'essence des lois qui régissent le monde, c'est qu'elles sont toujours les mêmes. Avec les miracles, les prophéties tombaient également, car elles ne sont qu'une espèce de miracles, et celles que la Bible rapporte ne sont guère faites pour rendre croyable ce qui de sa nature est incroyable.

La révélation surnaturelle s'écroule avec les fondements sur lesquels l'orthodoxie a élevé cet édifice ruineux. Si le christianisme n'est pas une religion miraculeusement révélée, il ne diffère pas en essence de toute religion qui nous donne des préceptes sur notre destinée, sur nos liens avec l'Être suprême. Les défenseurs

du christianisme ont eux-mêmes cherché à étendre ses racines jusque dans la plus haute antiquité ; Tindal semble abonder dans leur sens, en écrivant son ouvrage sur le *Christianisme aussi ancien que le monde*. Mais l'antiquité de la religion chrétienne a un tout autre sens dans la bouche des déistes que dans les écrits des orthodoxes; si ceux-ci font remonter le christianisme jusqu'au berceau du monde, c'est pour universaliser le miracle de sa divinité, tandis qu'aux yeux des déistes, le christianisme cesse d'être miraculeux, par cela même qu'il est antérieur à Jésus-Christ; c'est à leur avis la preuve qu'il est identique avec la loi naturelle que Dieu a gravée dans le cœur de l'homme en le créant. Mais que faire dans cet ordre d'idées du christianisme historique? Il en faut élaguer ce que l'ignorance, la superstition et l'esprit de domination y ont ajouté; c'est le travail séculaire dans lequel l'humanité est encore engagée aujourd'hui. Il restera alors une religion exclusivement morale. Cela ne veut pas dire que les déistes d'Angleterre aient prétendu, comme le firent plus tard les incrédules de France, remplacer la religion par la morale; ils maintiennent au contraire la religion, mais ils en retranchent tout ce qui est étranger à la morale. La différence est grande, car, d'une part, l'idée de Dieu subsiste ainsi que celle de l'immortalité de l'individu ; et si ces croyances ne fondent pas la morale, elles lui donnent du moins une force plus grande.

Mais qu'est-ce que le christianisme réduit à l'élément moral? Ce n'est autre chose que la religion naturelle. Reste à savoir, si le christianisme des déistes est le vrai christianisme, tel que Jésus-Christ l'a prêché. Nous croyons la question insoluble, parce que nous ne connaissons la *bonne nouvelle* que par une tradition qui a altéré plus ou moins l'enseignement du maître. Les déistes soutinrent naturellement que leur *christianisme non mystérieux* était celui du Christ. Que si on leur demande pourquoi cette religion rationnelle s'est corrompue dès la première génération, ils répondent que le principe de la foi altéra celui de la morale : les hommes crurent que leur salut était attaché à croire, plutôt qu'à agir. C'est la cause pour laquelle le christianisme finit par dégénérer en pratiques plus ou moins superstitieuses. Si les déistes y avaient regardé de près, n'auraient-ils pas découvert dans la prédication évangélique le premier germe du mal qu'ils

déplorent? Les déistes ne le virent point, parce qu'ils ne voulaient et ne pouvaient pas le voir; car ils voulaient rester ou se dire du moins chrétiens.

N° 2. *D'où procède le déisme*

Lord Shaftesbury avait connu intimement le philosophe anglais Locke. Il dit de lui, dans ses *Caractères*, qu'il était sincèrement chrétien, tout en professant une philosophie qui est au fond celle de Hobbes, le sensualisme : il en fut de même de Tindal, de Collins et de tous les libres penseurs (1). A ce compte donc le déisme procéderait de Locke et d'une fausse philosophie. Il est certain que Locke eut des rapports avec les déistes; nous avons une lettre que le philosophe septuagénaire écrivit à l'auteur du *Discours sur la liberté de penser*. « Je suis, dit-il, une pauvre ignorante créature. Si je puis me vanter d'une chose, c'est d'aimer et de chercher sincèrement la vérité, sans m'inquiéter qu'elle plaise ou déplaise... Croyez-moi, aimer la vérité pour elle-même, est le point principal de la perfection humaine, et le principe de toutes les vertus. » Un libre penseur pourrait signer cette lettre. Mais comment Locke conciliait-il sa philosophie de la sensation avec son *christianisme raisonnable?* Il bannit tous les mystères de la religion, aussi bien que les déistes; il maintient seulement la foi en Jésus, sans du reste s'expliquer sur la nature du Christ, de sorte que ceux qui ne voient en lui qu'un prophète pouvaient se dire chrétiens, aussi bien que ceux qui l'adorent comme Fils de Dieu. Cet unique article de la foi de Locke, les déistes pouvaient également l'accepter, car eux aussi prétendaient être disciples de Jésus-Christ. Le lien entre le philosophe anglais et les déistes est donc incontestable. Mais les disciples furent plus hardis que leur maître : écoutons Bolingbroke, après Shaftesbury, le plus beau génie qui ait illustré le déisme anglais : « Locke, dit-il, était d'une timidité excessive dans les questions religieuses. Il hésitait même dans ses principes philosophiques, dès qu'ils touchaient à la religion. Le philosophe avait gardé un respect d'habitude pour les livres saints. Pour sauver la divinité de l'Ancien Testament, il

(1) *Shaftesbury*, Characteristics, t. I, pag. 344.

avait recours aux hypothèses les plus étranges : il allait jusqu'à admettre que Dieu, voulant être le *roi* d'un *peuple élu*, devait proscrire l'idolâtrie, et la punir de mort comme haute trahison. » Bolingbroke, grand admirateur de Locke, a honte de ces faiblesses et de ces accommodements (1).

Mais si les déistes procèdent de Locke, en le dépassant, d'où Locke procédait-il? Il y a peut-être un lien caché entre son *christianisme raisonnable* et sa doctrine philosophique. Il est certain que ceux qui sont convaincus que toutes les vérités nous viennent des sens, ne doivent guère être portés à croire les mystères, quand même on se bornerait à dire avec Leibniz qu'ils sont au dessus de la raison, sans lui être contraires : pour un philosophe sensualiste, les mystères sont un non-sens. Toutefois, nous ne croyons pas que le christianisme de Locke ait son principe dans sa philosophie. Bolingbroke a raison de lui reprocher sa timidité, même comme penseur : si on lui avait montré les conséquences logiques qui découlent de son système, il les aurait certainement répudiées. Nous avons dit ailleurs (2) qu'il se faisait, au dix-septième siècle, un mouvement dans le sein du protestantisme qui tendait à élargir les portes si étroites du ciel chrétien : on commençait à s'effrayer du petit nombre des élus : les latitudinariens s'efforcèrent de rendre le salut accessible à tout le monde. Locke partageait ces tendances. Il y avait une grande dispute entre les sectes protestantes sur le nombre des articles qu'il était essentiel de croire pour gagner la vie éternelle. Ouvrez les Évangiles, leur dit Locke : Jésus-Christ ne nous demande qu'une chose, c'est de croire à sa mission; du reste, il ne nous impose aucune croyance, ce que certainement il eût fait, si la foi en tel dogme eût été requise pour notre salut. Locke espérait qu'en rendant le christianisme *raisonnable*, il le ferait accepter par les déistes mêmes. Il ne s'apercevait pas qu'à force de vouloir rationaliser le christianisme traditionnel, il en détruisait l'essence, puisqu'il le dépouillait de tout élément surnaturel.

Nous arrivons à cette conclusion, que le déisme est d'origine protestante, plutôt que philosophique. Le latitudinarisme était

(1) *Bolingbroke*, Philosophical works, t. IV; pag. 149-153.
(2) Voyez le tome IXe de mes *Études*.

une réaction contre l'étroitesse et contre la barbarie de la doctrine calviniste. Calvin prit au pied de la lettre l'affreuse croyance du péché originel, et les conséquences plus affreuses encore que saint Augustin en déduit : le rigoureux légiste dépassa même son maître, en horreur et en atrocité. Quand les épouvantables croyances sur la prédestination des élus et la damnation des réprouvés furent érigées en articles de foi par le synode de Dordrecht, la conscience publique recula épouvantée. De là le mouvement latitudinaire. Il se répandit surtout dans l'Église anglaise. La révolution du dix-septième siècle lui donna une puissance immense. Des sectes chrétiennes donnèrent le branle à l'insurrection contre la royauté absolue. Une fois le premier pas fait dans la répudiation d'une autorité traditionnelle, les autres sont faciles autant qu'inévitables. Il y eut des sectaires qui se mirent à scruter les fondements de la foi, comme les presbytériens et les puritains avaient scruté les bases du pouvoir monarchique ; on les appela d'un nom très caractéristique les *chercheurs*. Quand on cherche, on trouve, mais ce que l'on trouve en cherchant les fondements de la foi chrétienne, ce n'est certes pas la foi. Le rationalisme est au bout de ce travail : aussi y eut-il une secte de rationalistes, au grand scandale des vieux orthodoxes, pour lesquels la raison était une bête noire aussi bien que la bête de l'Apocalypse qui trônait à Rome : « Ils ne veulent croire, en fait de religion, comme en fait de politique, dit un contemporain, que ce que leur raison approuve (2). » C'était la ruine du christianisme traditionnel. Les disputes des sectes et leurs excès n'étaient point faits pour ramener à la foi ceux qui étaient disposés à écouter leur raison. Au sein du long parlement il se trouva un hardi partisan de la raison qui proposa de déclarer le déisme religion d'État ; c'était le seul moyen, disait-il, de mettre fin aux dissensions qui déchiraient l'État et l'Église (3).

Cette proposition était l'avant-coureur du culte de l'Être suprême que Robespierre fit décréter par la Convention nationale ; mais en Angleterre, pays protestant, le rationalisme religieux n'aboutit pas à l'incrédulité, comme en France. Il y eut, il est vrai, sous la

(1) *Seekers*. (*Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, pag. 61, note.)
(2) *Clarendon*, State papers, t. II, pag. 40 de l'*Appendice*.
(3) *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. IV, pag. 7

restauration des Stuarts, une réaction passablement licencieuse contre le puritanisme de la révolution : l'étroite dévotion, mêlée trop souvent à l'hypocrisie, qui accompagne inévitablement un spiritualisme désordonné, dégoûta les Anglais des prières et des chants de l'Église; ils préférèrent la vie joyeuse à une existence qui ressemblait à une mort anticipée. Mais ces désordres ne se produisirent que dans la sphère de la cour; le sentiment religieux survécut dans les masses. C'est, comme nous l'avons dit, un bienfait de la réforme, et peut-être le plus grand de tous ceux qu'on lui doit. Les causes qui en Angleterre conduisirent au déisme, aboutirent en France à l'incrédulité la plus absolue. Des guerres de religion ensanglantèrent les deux pays; quand les hommes furent las de se tuer pour des mystères incompréhensibles, ils se demandèrent si c'était bien là la religion qu'un Dieu avait enseignée au monde. En France et en Angleterre on se dit : non, ce n'est pas là une religion divine, mais les Français en conclurent que le christianisme même, au nom duquel des frères s'étaient égorgés, devait être une chimère ou une supercherie : de là le mouvement d'incrédulité qui, en dépit de toutes les réactions religieuses, persiste en France. En Angleterre, le peuple laissa le roi et les courtisans se vautrer dans la débauche, et il resta fidèle à sa Bible. Quant à ceux qui éprouvaient le besoin de se rendre compte de la raison de leurs croyances, ils répudièrent les mystères incompréhensibles qui avaient armé les sectaires; mais ils ne confondirent pas, dans une même réprobation, les vérités morales que le Christ a prêchées, avec les dogmes qu'une Église superstitieuse a décorés du nom de théologie chrétienne; ils séparèrent l'essence de l'accident, alliage, trop souvent impur, que les passions humaines ont ajouté à l'or de l'Évangile. Voilà le déisme.

Il est donc très vrai, comme les catholiques le disent, que le protestantisme aboutit au déisme; mais au lieu de lui en faire un crime, il faut lui en faire gloire, car c'est la seule voie qui puisse sauver l'avenir religieux de l'humanité. Le catholicisme est une impasse; ceux qui y restent sont des superstitieux ou des hypocrites, ceux qui en sortent deviennent athées et matérialistes. Sachons gré aux réformateurs d'avoir conduit les peuples hors du christianisme traditionnel, tout en conservant la foi. Pour mieux

dire, c'est devant Dieu qu'il faut nous incliner, car c'est lui qui a guidé les réformateurs dans une voie où, certes, ils ne se seraient pas engagés, s'ils avaient aperçu le but où elle les menait. Ils comptaient rester dans le christianisme traditionnel, ils se croyaient les vrais disciples du Christ; c'est à leur insu et malgré eux qu'ils désertèrent une tradition dont ils se croyaient les légitimes organes. Qu'on nie encore après cela le gouvernement de la Providence! Ce n'est certes pas Luther, ce n'est pas Calvin qui auraient accepté le *christianisme raisonnable* de Locke, premier manifeste du déisme; cependant Locke et les déistes sont les disciples de la réforme. Si les hommes n'ont pas fait ce qu'ils voulaient, s'ils ont fait ce qu'ils ne voulaient pas, qui donc les a conduits vers une doctrine que nous glorifions? Tous ceux qui ne croient pas à un aveugle hasard répondront : c'est Dieu.

N° 3. *Le déisme et le christianisme*

I

Toland appelle Jésus-Christ le soleil le plus resplendissant de sainteté, de justice et de science (1). Celui des déistes qui, au dire des théologiens orthodoxes, est l'apôtre du déisme, s'exprime dans le même sens. Tindal ne veut pas qu'on le nomme déiste, sans y ajouter le mot de chrétien, parce que déjà le déisme était suspect d'hostilité contre la religion traditionnelle : sa doctrine, dit-il, est un *déisme chrétien*. Quelle différence y a-t-il donc entre les chrétiens qui se proclament orthodoxes et les chrétiens déistes? C'est que les premiers n'osent pas se servir de leur raison pour examiner les dogmes que l'on prétend consacrés par l'Écriture; il suffit qu'on leur dise qu'une croyance est contenue dans les livres saints, pour qu'ils l'acceptent : l'idéal de cette foi aveugle c'est Tertullien se vantant de croire une chose parce qu'elle est absurde. Au contraire, les déistes soumettent les dogmes à l'examen de leur raison, et s'ils croient à l'Écriture, c'est à cause des vérités qu'ils y trouvent. Ils pensent que Dieu leur a donné la raison pour qu'ils

(1) *Toland,* The constitution of the christian church. (A collection of several pieces, t. II, pag. 130.)

s'en servent; et quel meilleur usage en pourraient-ils faire que de discerner ce qui est vrai de ce qui est erroné et superstitieux? C'est par là qu'ils acquièrent une conviction réelle de leurs croyances, ce qui les rend inébranlables en leur foi. Tindal va plus loin, et se défend même d'être un novateur : il ne fait, dit-il, que ce que font tous les chrétiens. Il faut se rappeler qu'il s'adresse à des protestants; il est très vrai que les sectes réformées rationalisaient l'Écriture sainte. Les luthériens pur sang avaient déjà reproché à Calvin d'être rationaliste, et l'accusation n'était point dénuée de tout fondement : sur le mystère capital du christianisme historique, la cène, le réformateur de Genève s'écarta de la lettre des Évangiles, pour adopter l'interprétation qui choque le moins la raison. Depuis le seizième siècle, les protestants de toute secte continuèrent à marcher dans cette voie; chacune faisait plus ou moins violence à l'Écriture, quand elle contrariait sa croyance. Pourquoi? parce qu'il y avait des articles que la raison ne pouvait accepter. Eh bien, dit Tindal, les déistes font comme les arminiens, comme les latitudinaires : pourquoi donc leur refuserait-on le titre de chrétien (1)?

Au point de vue protestant, Tindal avait raison : les déistes anglais pouvaient se dire chrétiens, aussi bien que les unitairiens. Toujours est-il que leur christianisme ne ressemblait guère au christianisme orthodoxe, même réformé. Les réformateurs commencèrent par accepter les décrets des conciles généraux qui formulèrent les dogmes chrétiens dans les premiers siècles de l'Église; ils restèrent donc, en un certain sens, dans la tradition catholique. Les déistes firent un pas de plus dans cette voie, en remontant jusqu'à Jésus-Christ. Ils étaient bien dans l'esprit de la réforme : la prétention des réformés n'était-elle pas de revenir au christianisme primitif? Dès lors, il ne fallait pas s'arrêter aux trois premiers siècles : qui ne sait en effet tout ce que l'ignorance, la superstition et une fausse philosophie avaient ajouté à l'enseignement du Christ? Que l'on mette en regard la théologie des conciles et la prédication de la bonne nouvelle : on dirait deux religions toutes différentes. Dans l'Évangile, on ne trouve pas un seul dogme, il n'y a que des maximes de morale. Et comment en

(1) Christianity as old as the creation, 337, 340, 396, 349.

eût-il été autrement? Jésus-Christ s'adressait de préférence aux déshérités de ce monde, aux pauvres; leur pouvait-il parler de spéculations métaphysiques, de croyances incompréhensibles? Que leur prêcha-t-il? La repentance, la conversion, c'est à dire la renaissance de l'homme intérieur. Fallait-il de la théologie pour cela? C'est la sainte vie du Christ qui lui attira des disciples, ce n'est pas sa science théologique, car il n'y a pas une trace de science dans l'Évangile. Ouvrez après cela les recueils des conciles, les écrits des Pères : de quoi parlent-ils? De questions abstruses, qu'eux-mêmes déclarent ne pas comprendre, des subtilités grecques mêlées à des superstitions païennes : est-ce là le christianisme de Jésus-Christ (1)?

Cette distinction entre le christianisme de Jésus-Christ et le christianisme théologique altéré, corrompu par la superstition, par la philosophie et trop souvent par l'intérêt des prêtres, devint un article de foi pour la secte des déistes. Les moins croyants, ceux auxquels on pourrait difficilement donner le nom de chrétiens, tels que Bolingbroke, parlent avec respect du Christ et de la révélation chrétienne; cependant Bolingbroke, ami de Voltaire, est plus près de l'incrédulité française que du déisme anglais. Cela prouve que le christianisme des déistes, de même que celui des unitairiens modernes, n'avait plus rien du christianisme historique; les réformateurs l'auraient désavoué aussi bien que les partisans de Rome. Pour les chrétiens orthodoxes, luthériens, calvinistes ou catholiques, le christianisme consiste essentiellement en mystères; les protestants ont même renchéri sur les catholiques, en exagérant le principe de la foi, et cette foi est une foi mystérieuse, révélée, à laquelle la raison ne comprend rien : c'est comme un défi continuel à la raison. Un des premiers déistes, Toland, écrivit en 1696 un livre portant pour titre *le Christianisme non mystérieux*. Le titre seul est une révolution, et il eût suffi pour entraîner sa condamnation, à Genève aussi bien qu'à Rome et à Wittemberg. Que serait-ce si les orthodoxes de vieille roche avaient ouvert ce fameux christianisme?

Toland avoue, dès la première page, qu'il est en désaccord avec les théologiens. A les entendre, la religion chrétienne consis-

(1) *Toland,* The constitution of the christian church. (Collection, t. II, pag. 130-132.)

terait essentiellement en mystères, et ils veulent qu'on les croie sans qu'on les comprenne, car ce qui constitue le mystère, c'est qu'il ne peut pas être compris. Ce concert n'effraie pas notre hardi déiste ; il a écouté toutes les sectes sur le mystère de la cène, et que lui ont-elles appris ? Les catholiques soutiennent haut et ferme que le corps et le sang de Jésus-Christ est transsubstantié, quoique nos yeux n'aperçoivent que du pain et du vin. Puis viennent les luthériens qui de leur grosse voix crient que les romains sont des idolâtres, que leur transsubstantiation est aussi absurde au fond que le terme est barbare. « Il faut croire cependant, disent-ils, à la présence réelle ; nous voudrions bien croire le contraire, ajoutent-ils, mais nous sommes liés par le texte. » « Vous ne comprenez pas les paroles du Christ, leur objectent les calvinistes, nous distinguons. » Et leur distinction est si lumineuse, que l'on ne sait s'ils maintiennent le mystère dans sa réalité, ou s'ils le spiritualisent. Zwingle prétend à son tour que tous les orthodoxes matérialisent le mystère ; lui, au contraire, le spiritualise si bien, qu'il n'en reste rien. Écoutez encore les arminiens et les sociniens, et vous aurez l'image de la tour de Babel. Ce qui complète le charme de ce joli sabbat, c'est que toutes les sectes se damnent l'une l'autre, pour un mystère que chacune ne veut admettre qu'avec son interprétation qu'elle dit être la seule vraie. Admirez donc le christianisme mystérieux !

Qui autorise chaque secte à dire que son interprétation est la seule vraie ? L'Église catholique réclame pour elle l'infaillibilité, ce qui est un excellent moyen d'avoir toujours raison. Mais les protestants ne veulent plus entendre parler de l'Église infaillible, et chose curieuse, dans le sein même de l'Église dite infaillible, on n'a jamais pu savoir à qui appartient l'infaillibilité, si c'est aux papes ou aux conciles ; c'est un nouveau mystère tout aussi incompréhensible, tout aussi incroyable que les dogmes de la théologie. Laissons là l'Église catholique, et demandons aux sectes protestantes, quel est leur principe de certitude : elles n'en ont évidemment pas d'autre que la raison. En philosophie, on n'a jamais recusé cette autorité ; et il est impossible de la récuser en théologie, à moins de retourner au catholicisme, et nous venons de voir que l'on n'y gagnerait pas grand'chose. Il faut donc admettre que la raison est le seul principe de certitude, et que

son autorité s'étend à la religion aussi bien qu'à la philosophie (1).

C'est le principe de l'évidence rationnelle appliqué à la religion. Est-ce détruire la foi, comme le disent les orthodoxes? Mais qu'est-ce que la foi? Qu'est-ce que croire? Si par foi on entend une croyance aveugle, qui n'a pas conscience de ce qu'elle affirme, alors il est vrai de dire qu'elle peut se passer de la raison. Mais conçoit-on que Dieu impose une foi pareille à des créatures raisonnables? Qu'un despote, pour mieux dire, qu'un imposteur exige qu'on lui croie, en fermant les yeux et les oreilles, cela se conçoit; mais que sera cette croyance? Un préjugé, une illusion, fondée sur une soumission servile. Ce n'est pas ainsi que Dieu révèle la vérité. Dieu parle à des êtres doués de raison, d'une raison imparfaite, il est vrai, puisque ce sont des créatures imparfaites, mais Dieu qui les a créés imparfaits, doit tenir compte de leur imperfection; quand donc il leur parle, il doit leur parler un langage qui soit à portée de leur intelligence. Dès lors il ne saurait être question de mystères révélés par Dieu. Comment! Dieu condescend à communiquer la vérité aux hommes, et il leur dit des paroles qui frappent leur oreille, mais qui n'ont aucun sens pour leur intelligence! Les voilà bien avancés. Ils savent que Dieu est une trinité, mais ils n'attachent aucun sens à ce mot! N'est-ce pas comme si Dieu leur disait: « Croyez que je m'appelle *Blictri*; je ne vous dirai pas ce que c'est, car vous ne le pourriez pas comprendre.» Tel est le mystère des théologiens. Là-dessus nos orthodoxes de se rengorger et de regarder du haut de leur grandeur ceux qui ignorent qu'il y a un *Blictri*, et de damner ceux qui n'y veulent pas croire. O bêtise humaine (2)!

La foi d'un être raisonnable ne peut être que l'assentiment que sa raison donne à une vérité qu'il comprend, dans la limite de son imperfection. Il ne saurait donc y avoir de foi sans que la raison intervienne, avant tout, pour examiner et connaître ce qu'on lui propose de croire. S'il en est ainsi, il est impossible que Dieu ait procédé autrement. Saint Paul dit que ceux qui n'ont pas entendu le nom du Christ, ne peuvent pas croire en lui. Pourraient-ils

(1) *Toland*, Christianity not mysterious, pag. 1-6.
(2) *Idem*, *ibid.*, pag. 132-133.

croire davantage, si on leur annonçait la venue du Sauveur dans une langue qu'ils ne comprendraient point? Or, dire aux hommes des choses qu'ils ne peuvent pas concevoir, n'est-ce pas leur parler une langue étrangère, inconnue? Comment donc croiraient-ils? Il y a une école de philosophie, dit-on, qui se contentait de la parole du maître pour croire. Mais du moins le maître n'exigeait pas cette foi aveugle, sinon il eût mérité le nom de charlatan plutôt que le glorieux titre de sage. Jésus-Christ a-t-il dit à ses disciples : Croyez tout ce que je vous dirai, quand même vous ne comprendriez pas un mot de ce que je vous dis? C'est cependant à cette absurdité, à cette inconvenance qu'aboutit le *christianisme mystérieux* (1).

Toland porte ensuite le débat sur un autre terrain. Il demande quel est le but de la révélation. On donne à Jésus-Christ le nom de Sauveur, et toutes les sectes chrétiennes s'accordent à dire qu'il est venu pour sauver les hommes. Les mystères, si mystères il y a, devraient donc avoir un lien essentiel avec notre salut; c'est ce que disent encore les orthodoxes de toutes les confessions. Supposons que les mystères du christianisme théologique renferment des vérités; comment des vérités que les hommes ne peuvent comprendre, procureront-elles leur salut? Cela est tout aussi inconcevable, tout aussi impossible que le mystère même qui doit opérer ce miracle. Jésus-Christ ne cesse de dire à ceux qui accourent pour l'entendre : « Faites repentance, amendez-vous, renaissez à une vie nouvelle, si vous voulez avoir place dans le royaume des cieux. » Et pour aider les hommes à se corriger, pour les régénérer, il leur prêcherait des mystères qu'ils ne comprennent point et qui n'ont aucun rapport avec leur régénération morale! Cela a-t-il le bon sens? C'est cependant ce non-sens qui constitue toute la théologie chrétienne. Jésus-Christ ne prêchait rien que la morale, il ne prononce pas le mot de mystère, et il ne parle pas de croyances mystérieuses. Chez les théologiens, au contraire, tout devient mystère, à commencer par la personne même du Christ. Qu'est-ce que la morale y a gagné? Les hommes seront-ils plus moraux parce qu'ils prononcent le mot de Trinité, mot auquel

(1) *Toland*, Christianity not mysterious, pag. 133, s. — *Bolingbroke*, Philosophical Works, t. II pag. 259.

ils n'attachent aucun sens? seront-ils plus moraux pour croire que le pain se change en corps de Jésus-Christ? Qu'y a-t-il de commun entre des dogmes incompréhensibles et la règle des mœurs (1)?

Les théologiens ont introduit une masse de mystères dans le christianisme, mais qui les y a autorisés? Ils prétendent que leurs dogmes remontent jusqu'à Jésus-Christ. Si le Christ était venu prêcher des dogmes, il aurait dû le faire en termes clairs et précis. Conçoit-on le Fils de Dieu s'incarnant pour enseigner des mystères, dont il veut faire la condition du salut, et ne disant rien de ces prétendus mystères, ou en disant à peine un mot, de sorte que les opinions les plus contradictoires invoquent le témoignage de l'Écriture sainte? Un témoin qui dit tout ensemble le pour et le contre, oui et non, blanc et noir, est-il un témoin? Pour qui lit les Évangiles avec un esprit non prévenu par la théologie, il ne peut pas rester l'ombre d'un doute sur l'enseignement du Christ : il est moral, il n'est pas théologique. Le Christ veut que sa doctrine soit prêchée sur les toits; c'est apparemment afin que tout le monde l'entende, la comprenne et la pratique. Les disciples auraient-ils rempli leur mission s'ils avaient prêché en hébreu à des populations qui ne comprenaient que le grec? Eh bien, elles n'auraient pas compris davantage, si on leur avait parlé de Trinité et de transsubstantiation. D'où nous viennent donc les mystères? Le mot est païen et la chose aussi. C'est une invention des prêtres. Il ne manquait point de mystères dans la gentilité; la société en était-elle plus morale? C'est par opposition à ces doctrines cachées, et plus ou moins incompréhensibles, que Jésus-Christ veut que la bonne nouvelle soit annoncée sur les toits. Il faut donc dire que le christianisme est antimystérieux, bien loin de ne consister qu'en mystères. Ce sont les prêtres, par esprit de domination, et les philosophes, par amour de leurs subtilités, qui ont rempli le christianisme de mystères. Est-ce que la chrétienté se trouva mieux de cette nouvelle religion que de la religion évangélique? Que l'on voie ce que sont les mystères en fait : les uns sont un vain mot, que l'on apprend aux enfants en les catéchisant et qu'ils

(1) *Toland,* Christianity not mysterious, pag. 80; — The constitution of the christian church. (Collection, t. II, pag. 132.)

oublient bien vite : les autres sont des pratiques superstitieuses. Est-ce qu'un vain son de mots, est-ce que la superstition méritent le nom de christianisme? Méritent-ils le nom de religion (1)?

Nous arrivons à la conclusion des déistes : le vrai christianisme est identique avec la morale. C'est un des derniers déistes, Chubb, qui a déduit cette conséquence des travaux de ses prédécesseurs. Jésus-Christ, dit-il, n'est point venu prêcher des dogmes, des mystères, il est venu prêcher une loi de vie, pour régénérer le monde; or pour que les hommes renaissent à une vie nouvelle, il ne faut point des dogmes, il faut une règle pour les mœurs, appuyée sur la sainteté de celui qui l'enseigne. Le beau nom de Sauveur que les chrétiens donnent à Jésus-Christ devrait leur apprendre quelle fut sa mission. Il est venu pour sauver les hommes, c'est à dire pour leur procurer la béatitude dans la vie future. Quelles sont les voies du salut? Chubb réduit la prédication évangélique à trois maximes : il faut vivre selon les préceptes de la raison : celui qui les viole, doit faire pénitence : Dieu jugera les hommes. Voilà la *bonne nouvelle*. Ce n'est autre chose que la loi naturelle; les juifs et les gentils l'ayant oubliée ou altérée, Jésus-Christ est venu la rétablir.

L'on prétend qu'outre la morale, il y a encore dans l'Évangile des dogmes de foi. Chubb répond, avec Toland, qu'il est impossible que le Christ ait prêché des mystères incompréhensibles, car il s'adressait de préférence aux illettrés, aux gens du peuple; et c'est à ces simples d'esprit qu'il aurait parlé du Verbe, de la prédestination et de l'eucharistie! Chubb ne nie pas que l'on ne trouve dans les Évangiles et dans les écrits des apôtres le germe au moins de plus d'un dogme théologique, mais il prétend que tout ce qui est doctrine est étranger à l'enseignement du Christ, et doit être attribué à ses disciples : ce sont des conceptions juives ou grecques. Loin de les célébrer comme des vérités divines, il y faut voir la cause de la corruption du christianisme. C'était en effet dévier du but que Jésus-Christ avait poursuivi. Il n'y a qu'un moyen de *sauver* les hommes, c'est de les *réformer;* or l'on régénère les hommes en les moralisant, et non en leur annonçant des mystères. Ces mystères fussent-ils des vérités, qu'importe? Ce

(1) *Toland*, Christianity not mysterious, pag. 98, 158, ss.

seraient toujours des vérités incompréhensibles et sans lien aucun avec la renaissance intérieure, avec la vie nouvelle que le Sauveur voulait opérer dans l'âme de ses disciples. Qu'en est-il résulté? Que le christianisme ne consiste plus à faire, mais à croire. L'on est chrétien, parce que l'on croit à l'Évangile, ce qui veut dire que l'on donne son assentiment à certaines propositions sur la nature du Christ et sur sa mission. C'est ce que les protestants appellent la foi, or Luther veut que ce soit la foi qui sauve. Le vulgaire des fidèles se sont arrangé sur cela un christianisme très commode : ils croient que le Christ est le Fils de Dieu, ils croient qu'il est la seconde personne de la Trinité, ils croient qu'il est mort pour satisfaire à nos péchés, ils croient qu'il est notre médiateur : et croyant tout cela, ils dorment sur leurs deux oreilles, car ayant la foi, ils sont sûrs de leur salut, tout en ne comprenant pas le premier mot à l'objet de la foi. Ils disent que la mort du Christ a *satisfait* pour eux; mais ils seraient bien embarrassés si on leur demandait quel rapport il y a entre cette *satisfaction* et leur *moralité*. Jésus-Christ serait mort cent fois pour nous, que cela ne nous rendrait pas meilleurs : la moralité est un fait essentiellement *personnel*, car c'est dans l'âme du pécheur que doit s'opérer sa transformation (1).

Il faut donc laisser de côté dans l'Écriture tout ce qui est dogme ou mystère. Restent les maximes morales formulées par Chubb : c'est ce que le premier des déistes avait déja appelé la religion naturelle. On l'appelle naturelle, parce qu'elle fait partie de notre nature, Dieu l'ayant gravée dans notre conscience. C'est encore par une voie naturelle que nous apprenons à la connaître : cette voie, c'est la raison. Le christianisme est donc, comme le disait Locke, une religion *raisonnable*. Dès lors l'idée de révélation doit se modifier; il ne peut plus être question d'une révélation surnaturelle, miraculeuse. A quoi bon une voie extraordinaire, une voie qui viole les lois de la nature, quand la voie ordinaire suffit? C'est en ce sens que Tindal soutint que *le christianisme est aussi ancien que le monde*, ou, comme il le dit aussi, que *l'Évangile est une nouvelle promulgation de la loi naturelle.*

(1) *Chubb*, The true gospel of Jesus Christ asserted. — *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, pag. 346, ss.

II

Que faut-il penser du christianisme des déistes? Est-ce une illusion? est-ce une tactique? Il est certain que les réformateurs du seizième siècle étaient de bonne foi, quand ils prétendaient revenir au christianisme primitif, et en réalité ils maintinrent les principes essentiels du christianisme historique, en les exagérant même. Si la sincérité des réformateurs est incontestable, pourquoi les orthodoxes accusent-ils les déistes de ruiner le christianisme, sous prétexte de le purifier en le ramenant à la loi naturelle? C'est que les réformateurs ne firent que le premier pas hors du christianisme traditionnel, tandis que les déistes firent le dernier. Le christianisme protestant restait une religion surnaturelle, révélée, tandis que le christianisme des déistes n'a plus rien que de naturel. Voilà certes une transformation complète. En faut-il conclure que les déistes se disaient chrétiens, afin de ruiner plus sûrement le christianisme, en ayant l'air de le défendre? Il est impossible à l'historien de scruter le cœur de l'homme; nous ne savons si les déistes étaient les ennemis du Christ, alors qu'ils célèbrent sa sainteté et qu'ils se proclament ses disciples. Mais nous n'avons pas le droit de les taxer d'hypocrisie et de mensonge. Depuis le dix-septième siècle, le christianisme est allé, en se transformant sans cesse, au sein des sectes protestantes. Il y a aujourd'hui des protestants qui pourraient donner la main aux philosophes, ils se disent cependant chrétiens. Cela doit nous engager à ne pas croire trop facilement les incriminations des orthodoxes. Pour eux, il n'y a plus de christianisme, plus de religion hors des limites étroites de leur orthodoxie; voilà pourquoi ils sont si faciles à suspecter ceux qui désertent leur Église, tout en se disant chrétiens. Il faut dire que ces chrétiens non orthodoxes peuvent être des chrétiens très sincères, mais qu'ils sont chrétiens d'une autre façon que les orthodoxes. C'est dire que le déisme n'est plus le christianisme traditionnel. Assistons à cette transformation; elle nous fera comprendre la révolution plus radicale qui s'est faite en France au dix-huitième siècle.

Quand Tindal dit que le christianisme se confond avec la loi naturelle, il est évident qu'il ne parle pas du christianisme histo-

rique. Il ne faut donc pas lui supposer l'intention de confirmer la révélation, en montrant qu'elle est en tout conforme à la raison. Sa doctrine ruine au contraire la révélation miraculeuse. Il part du principe que Dieu, étant un être souverainement parfait, a dû donner originairement aux hommes une loi parfaite comme lui ; que cette loi, destinée à leur servir de règle dans la connaissance et dans la pratique de leurs devoirs, devait être à la portée de toutes les créatures raisonnables, de manière à conduire les plus simples à la fin qu'il s'est proposée en la leur donnant. Cette loi ou cette religion est universelle, puisqu'elle s'adresse à tous les hommes; elle n'a jamais varié, puisqu'elle émane d'un être immuable; elle a été dès le principe ce qu'elle a toujours été; la révélation extérieure que Jésus-Christ en a faite n'y a rien changé.

Voilà certes une nouvelle conception de la révélation. Les orthodoxes veulent bien admettre que le christianisme est en harmonie avec la raison, mais ils prétendent qu'il nous fait connaître des vérités que la raison ignore. Si l'on entend la révélation dans le sens de Tindal, l'on ne voit pas trop pourquoi Jésus-Christ serait venu; du moins il n'y a plus de raison pour qu'il soit le Fils de Dieu; un législateur humain, un simple prophète pouvait très bien faire une promulgation nouvelle de cette loi éternelle que les juifs et les gentils avaient oubliée ou altérée. En effet, que reste-t-il du christianisme historique dans le christianisme de Tindal? Des vérités que les philosophes païens avaient découvertes par les seules lumières de la raison humaine : « Je crois sans peine, dit-il, l'existence d'un Dieu, les soins d'une Providence, la spiritualité de l'âme, un jugement et une vie à venir, parce que toutes ces vérités sont fondées sur la nature des choses, et que la raison y donne son assentiment; mais irai-je croire la Trinité, la divinité du Fils coéternel au Père, l'incarnation, la satisfaction, et tant d'autres mystères? Je n'y entends rien. On m'excusera donc, si je n'y crois pas ; car où est le crime de ne pas croire ce qui paraît impossible? Quelle opinion faudrait-il avoir de Dieu pour se persuader qu'en renonçant au sens commun, ou en s'obstinant à croire par entêtement ce qu'on ne saurait comprendre, on est sûr de se procurer sa faveur (1)? »

(1) *Tindal*, Christianity as old as the creation, pag. 45. — Voyez la critique du livre de Tindal, dans *Leland*, A view of the principal deistical wieters (la traduction allemande, t. I, pag. 197, ss).

Il y a un reproche que l'on peut faire aux déistes ; il s'adresse à tous ceux qui désertent le christianisme traditionnel, tout en se disant chrétiens, c'est que leur christianisme est plus ou moins fictif. On comprend, à la rigueur, les réformateurs du seizième siècle ; ils rejetaient les superstitions catholiques, mais ils maintenaient les dogmes chrétiens, tels que les conciles des premiers siècles les avaient formulés. C'était un point fixe, une base sur laquelle on pouvait élever une religion dite chrétienne. Mais les sectes ne tardèrent pas à dépasser ces limites ; chacune se fit un christianisme primitif à sa guise, en retranchant les articles de foi qui ne lui convenaient point. A la fin, vinrent le déistes, qui déclarèrent s'en tenir au christianisme de Jésus-Christ. Rien de mieux. Mais où trouverons-nous ce christianisme ? Dans les Évangiles mêmes et dans les Épîtres des apôtres, il y a des germes de la foi théologique, les premiers éléments des mystères, il y a même des superstitions très grossières. Comment distinguer ce qui appartient au Christ de ce qui ne lui appartient pas ? C'est une œuvre purement conjecturale. En définitive, on aura un christianisme fictif, chacun ne reconnaissant comme doctrine du Christ que ce qui lui convient et rejetant tout le reste sur le compte de ses disciples.

Il y a une autre critique, plus sérieuse encore à faire de cette distinction, au point de vue de la libre pensée. Elle suppose que la doctrine de Jésus-Christ est la vérité absolue ; elle suppose qu'aucune des erreurs, qu'aucune des croyances superstitieuses qui abondent dans les Évangiles ne saurait lui être attribuée. N'est-ce pas faire de lui un être plus qu'humain ? car la créature, par cela seul qu'elle est créature, erre toujours. Les déistes maintenaient donc, sans s'en douter, un élément superstitieux, tout en repoussant la superstition. C'est une inconséquence. Dès que l'on rejette l'idée d'une révélation miraculeuse, le Christ n'est plus qu'un homme ; quelque haut qu'on le place, il n'est plus ni infaillible ni impeccable. Dès lors, n'est-ce pas une vaine tentative de rechercher la pensée de cet homme, pour en faire la loi éternelle du genre humain ? En réalité, les déistes, comme les protestants avancés de nos jours, font honneur au Christ des progrès que l'humanité a accomplis depuis sa venue ; ils mettent sous l'autorité de son nom des croyances qui se sont formées lentement dans la conscience humaine. Procédons plus franchement. Reconnaissons

qu'il y a dans le christianisme le plus primitif un élément surnaturel et partant superstitieux. Sachons gré aux déistes de l'avoir combattu en quelques points : ils ont aidé puissamment à perfectionner l'idée religieuse.

III

Tindal ruine l'idée même de révélation, telle que les orthodoxes l'entendent. D'autres déistes attaquèrent les fondements sur lesquels les théologiens appuient la révélation ; ce sont les prophéties et les miracles. Nous reviendrons ailleurs sur cette face de la guerre que le dix-huitième siècle fit au christianisme traditionnel. Pour le moment, nous nous bornerons à montrer quelle part les déistes prirent à la lutte. De tous les ouvrages des libres penseurs, c'est celui de Woolston sur les miracles qui eut le plus de popularité. Il écrivit six discours contre les miracles de Jésus-Christ ; en deux ans, de 1727 à 1729, il en fit trois éditions de vingt mille exemplaires chacune. Ce n'est pas au talent de l'écrivain que ce succès prodigieux peut être rapporté ; le livre est sans méthode et sans art, le style est confus et grossier ; si cet homme, aussi inculte que son style, remua les esprits, il faut croire qu'il était l'organe d'une opinion ou, si l'on veut, de sentiments instinctifs très répandus ; c'est le bons sens, dans toute sa rudesse, qui s'insurge contre la théologie. A ce titre, Woolston est un événement dans l'histoire de la religion. Cet ennemi juré des miracles est cependant chrétien ; on peut lui croire, quand il l'affirme, car il n'y a pas une veine d'hypocrisie chez lui. Il ne comprend pas que l'on fonde le christianisme sur les miracles ; quand on les examine de près, dit-il, ils nous éloignent de Jésus-Christ plutôt que de nous rapprocher de lui. « En effet, les uns sont des contes ridicules, d'autres des traits de folie, d'autres des actions injustes, d'autres des bouffonneries, d'autres des tours de charlatan, d'autres des enchantements magiques (1). » Comment donc expliquer les récits miraculeux qui abondent dans les évangélistes ? Il ne faut pas les prendre au pied de la lettre comme des faits qui se seraient réellement accomplis ; ce sont des allégories que l'on doit

(1) *Woolston*, Discours sur les miracles de Jésus-Christ, t. II, pag. 30.

interpréter dans un sens spirituel. Maintenant on comprendra le peu de respect que Woolston a pour les miracles. Ce n'est pas à la religion qu'il en veut, ni à Jésus-Christ, c'est à la fausse interprétation que les théologiens font de l'Évangile.

Jésus-Christ envoie le diable qui tourmente des démoniaques dans deux mille cochons, et ceux-ci se vont jeter à l'eau. A-t-on jamais imaginé un conte plus saugrenu? Comment croire que les possédés demeurassent parmi les tombeaux? Comment des troupeaux de cochons se trouvaient-ils chez les juifs, à qui il est défendu de manger de la viande de porc? Supposez qu'il y eût des cochons, conçoit-on que Jésus-Christ les ait fait périr? De quel droit? Ne serait-ce pas un véritable vol qu'il eût commis? Supposez que le Coran eût rapporté un trait pareil de Mahomet, les écrivains chrétiens n'auraient point manqué de le traiter de méchant sorcier, de suppôt du diable. Et l'on veut que ce tour de pendard témoigne pour la mission divine du Fils de Dieu! Si le Fils de Dieu se mêlait de faire un miracle pareil en Angleterre, le jury le condamnerait immanquablement comme voleur. Le vol est-il la marque d'une mission divine (1)?

L'eau changée en vin, voilà encore un miracle qui, pris à la lettre, donne une singulière idée de Jésus-Christ. De tout temps, en célébrant les noces, on s'est permis des amusements, des excès, des licences, qui ne conviennent guère à un saint personnage. Dès lors, dire que Jésus-Christ, sa mère et ses disciples assistèrent à une noce, n'est-ce pas dire qu'ils étaient des ivrognes, ou du moins des gens qui aimaient à manger et à boire? Saint Jean dit expressément que les convives étaient déjà pris de vin; et Dieu descendu sur la terre, opère son premier miracle pour les faire boire encore! Il n'est pas certain que Jésus et sa mère fussent ivres, comme le reste de la compagnie; il paraît cependant, par la familiarité de la dame avec un soldat, qu'elle aimait la bouteille; il paraît encore que son fils avait une pointe, puisqu'il répondit avec tant d'aigreur et d'insolence à sa mère : Femme, qu'ai-je à faire de toi? Jésus finit par accéder à sa demande; il remplit dix-huit cruches d'eau et en fait du punch (2). Joli sujet d'édification!

(1) *Woolston*, Discours, t. I, pag. 46, ss.
(2) *Idem, ibid.*, t. I, pag. 31, ss.

La résurrection de trois morts est au moins un sujet digne du Fils de Dieu. Certes, trois morts rendus à la vie auraient été des témoignages de sa divinité, qui auraient converti en un moment le monde entier. Toutefois, les Juifs n'y crurent pas. Cela ne doit-il pas nous rendre défiants? Woolston insiste sur la résurrection de Lazare : « Qui la rapporte? Saint Jean seul; les autres évangélistes l'ignorent; conçoit-on qu'ils l'aient ignorée, eux qui écrivirent les premiers, tandis que l'Évangile de saint Jean ne fut écrit qu'à la fin du premier siècle, selon la tradition chrétienne? Le plus important, le plus convaincant des miracles opérés par Jésus-Christ est ignoré par les évangélistes, qui rapportent les miracles ridicules ou indécents de la noce et des cochons! » Woolston entre dans les détails du récit de saint Jean; sa conclusion est que les faits sont si absurdes, si impossibles, que si l'on veut y voir une histoire réelle, c'est la fourberie, l'imposture la plus insigne qui ait été imaginée pour tromper le genre humain. Non, dit-il, Jésus-Christ n'a jamais ressuscité un mort. S'il avait voulu opérer un miracle pareil, il l'aurait fait de manière à convaincre les plus incrédules : « il aurait choisi des personnes de la mort desquelles il n'y eût pas eu moyen de douter, dont les cadavres eussent été assez longtemps dans le tombeau, pour être parvenus à un état manifeste de putréfaction; il aurait exercé son pouvoir divin sur des personnes qui lui auraient été désignées par les magistrats, lesquels auraient assisté, avec tout le peuple, à cette œuvre miraculeuse. » Le monde serait tombé à ses pieds, s'il avait ressuscité Lazare avec cette publicité. Comme il ne l'a pas fait, notre déiste conclut que les résurrections rapportées par les évangélistes sont un emblème des œuvres mystérieuses que Jésus-Christ doit accomplir un jour (1).

Il y a une résurrection qui joue un plus grand rôle que celle de Lazare; les orthodoxes sont unanimes à déclarer que, si le Christ n'est pas ressuscité, il n'y a point de christianisme. Eh bien, Woolston n'hésite pas à dire que ce récit des évangélistes « est l'imposture la plus grossière qui ait abusé le genre humain. » Il y a contre cet événement impossible une objection que les premiers adversaires du christianisme ont déjà faite. Pourquoi, dit

(1) *Woolston*, Discours, t. II, pag. 88, ss.

Julien, Jésus-Christ n'est-il pas ressuscité en présence des pontifes et des magistrats? Pourquoi n'est-il pas monté au ciel, alors qu'il était sur la croix? A cette question, répétée par Woolston, les orthodoxes font la plus pitoyable réponse, c'est que les incrédules n'auraient pas cru, malgré l'évidence des faits! Il fallait au moins cette évidence pour les convaincre de mauvaise foi. Au lieu de l'évidence, nous avons une résurrection tout aussi douteuse que celle de Lazare. Que dis-je! Rien que la présence des anges qui figurent dans le récit des évangélistes prouve que toute l'histoire n'est qu'une illusion de la foi crédule ou intéressée. L'on prétend que les apparitions du Christ, après sa résurrection, sont un témoignage irrécusable. Woolston soutient que ce sont des contes et des contes très mal arrangés. Encore une fois, il y avait un moyen bien simple de confondre les Juifs et tous les incrédules du monde, c'était de se montrer aux magistrats, aux pontifes; c'était de reprendre sa prédication, jusqu'à ce qu'il lui plût de monter au ciel. Enfin le déiste anglais insiste sur les contradictions qui abondent dans les Évangiles. Les orthodoxes les ont niées; c'était montrer qu'ils avaient intérêt à les nier; mais le fait est incontestable et a été prouvé, jusqu'à la dernière évidence, par la critique moderne, de sorte que l'apologie a tourné contre les apologistes (1).

IV

Les protestants ont fini par faire bon marché des miracles, y compris les prophéties, mais ils se sont accrochés longtemps à l'Écriture, leur seule planche de salut. Sur ce terrain, les déistes préludent à la critique moderne et ils sont les précurseurs des philosophes français. Déistes et philosophes jouissent d'une mauvaise réputation de science; on a écrit de gros livres pour relever leurs erreurs. Cela n'empêche pas qu'ils n'aient raison; ils se sont trompés sur les détails, mais sur le fond ils sont d'accord avec l'école avancée du protestantisme. L'Écriture est révélée, c'est le Saint-Esprit, disaient les protestants au seizième et au dix-septième siècle, qui l'a dictée. Mais qu'est-ce que l'Écriture? Ce n'est

(1) *Woolston*, Discours, t. II, pag. 169, ss.

pas un seul et même livre, ce sont divers ouvrages de divers auteurs. Sont-ils tous révélés? La question est capitale. Si nous ne savons pas d'une manière certaine ce qui est révélé, quelle autorité pouvons-nous attacher à la prétendue parole de Dieu? On croirait que l'Église romaine doit avoir le mérite, dont elle se vante, de donner une entière certitude, pourvu que l'on veuille ajouter foi à son infaillibilité. Erreur! Déjà avant les déistes, les anglicans avaient fait la remarque que le *canon* des livres saints n'avait pas toujours été le même; l'Épître aux Hébreux, canonique aujourd'hui, ne l'était pas du temps de saint Jérôme. Voilà un fait certain. Ainsi l'Église, une et immuable, a varié! Dès lors, il est impossible de savoir avec certitude quels livres sont révélés, et ce doute suffit pour ruiner tout l'édifice de la révélation.

Shaftesbury s'est donné le malin plaisir d'opposer le témoignage de Tillotson aux orthodoxes de son temps (1). Collins, libre penseur plus déterminé, examine la question du canon pour son propre compte; il prouve que, dans le siècle apostolique, les livres sacrés des Juifs étaient les seules écritures canoniques des chrétiens, que les premiers Pères n'en citent pas d'autres à titre d'Écriture sainte. Si Jésus-Christ avait voulu remplacer l'Écriture des Juifs par une Écriture nouvelle, l'Ancien Testament par un nouveau, n'aurait-il pas pris lui-même ce soin, ou n'en aurait-il pas chargé ses apôtres? Or il n'est pas question de livres canoniques, ni du vivant de Jésus-Christ, ni du temps des apôtres. Rien de plus naturel, quand on quitte le terrain imaginaire de la révélation pour se placer sur celui de la réalité. Jésus-Christ était juif, et il protesta qu'il ne venait pas détruire la loi ni les prophètes; il ne pouvait donc pas être question d'une nouvelle Écriture. Comment s'est formé le Nouveau Testament? Ce sont des écrits de circonstance, que leurs auteurs faisaient pour le besoin de la prédication évangélique, mais qu'eux-mêmes étaient loin d'attribuer à une inspiration divine. Collins arrive à cette conclusion, que dans le premier siècle au moins il n'y avait pas de livres canoniques, regardés comme divinement inspirés, ce qui revient à dire que le Nouveau Testament n'est pas une Écriture sainte, dans le

(1) *Shaftesbury*, Characteristics, t. III, pag. 274.

sens orthodoxe du mot (1). La science moderne est d'accord avec le déiste anglais.

Comment des écrits qui n'étaient point révélés au moment où ils furent composés, devinrent-ils plus tard canoniques? La réponse à cette question serait une histoire curieuse, qui à elle seule suffirait pour ruiner la révélation chrétienne. Nous devons nous en tenir aux attaques des déistes. Les fidèles s'imaginent que dès le berceau du christianisme, il y avait un Nouveau Testament, dicté par le Saint-Esprit. Grande est leur erreur. Il y avait un grand nombre d'Évangiles et toutes sortes d'écrits, qui tous jouissaient de la même considération. Toland s'amusa à en faire un catalogue, et il arriva au chiffre de quatre-vingts livres, tous également sacrés, si l'on veut donner ce titre à ceux qui nous sont restés (2). Les uns étaient attribués aux apôtres, les autres à leurs disciples; il y en avait que l'on rapportait à Jésus-Christ lui-même. Dans le nombre il se trouvait des pièces fausses, des contes dignes de la mère l'Oie; cela n'empêche pas les Pères du deuxième et du troisième siècle de citer, avec un profond respect, des livres évidemment fabriqués par les chrétiens pour les besoins de leur cause, tels que les fameux livres sibyllins. Les Apocalypses abondaient; il nous en est resté une, que l'on révère aujourd'hui comme un livre canonique dans l'Église romaine. Il n'en a pas toujours été ainsi, dit Bolingbroke; le concile de Laodicée la rejeta du canon; le concile de Carthage l'y rétablit : auquel des deux faut-il croire (3)?

Quand on voit des faux révérés comme parole de Dieu, quand on voit des niaiseries ou de prétendues apocalypses passer pour inspirées par l'Esprit-Saint, quelle confiance peut-on encore avoir dans l'Écriture? Il reste, dit-on, des livres saints admis par toutes les sectes et qui suffisent pour établir les vérités de la religion chrétienne. Examinons avec nos déistes. L'Écriture est révélée : est-ce à dire que tout ce qui est écrit dans les livres sacrés soit l'œuvre du Saint-Esprit? Encore une question capitale pour ceux

(1) *Collins*, A discours of the ground and reasons of the christian religion (London, 1724), pag. 73, ss.

(2) *Toland*, A catalogue of books, mentioned by the fathers and other ancient conciles as truly or falsely ascribed to Jesus Christus, his apostles and other eminent persons. (Collection of several pieces of Toland, t. I, pag. 350.)

(3) *Bolingbroke*, Philosophical works, t. III, pag. 38, 39.

qui cherchent la certitude dans la révélation. Que répondent les orthodoxes? Autant de docteurs, autant d'avis. « Les uns, dit Collins, soutiennent qu'il n'y a pas une pensée, pas une parole, pas un point ni une virgule qui ne soient inspirés; d'autres, que les pensées sont inspirées, mais non les paroles ; plusieurs se contentent de croire inspirées les pensées qui ont du rapport avec les articles fondamentaux de la foi. Quel chaos! et comment se tirer de ce dédale? Les moins croyants ont fini par dire que les livres dits sacrés ont été écrits par d'honnêtes gens, avec un très grand soin et beaucoup d'exactitude, mais sans inspiration ni pour les pensées ni pour les paroles (1). » Nous voilà bien avancés!

Croyons, pour faire plaisir aux orthodoxes, que tout est révélé dans les livres saints; ouvrons-les et profitons de la lecture pour faire notre salut. Puisque le Saint-Esprit s'est donné la peine de dicter, sans doute ce qu'il a dicté aura un degré de clarté, d'évidence que l'on ne trouve pas dans les écrits des hommes. Hélas! quel désappointement! « Je viens de lire l'*Éthique* d'Aristote, dit Tindal, puis j'ai relu le *Traité des devoirs* de Cicéron. Voilà des païens qui ne savaient ce que c'est que l'Esprit-Saint, ils vivaient dans les ténèbres de la philosophie; cela ne les empêche pas d'écrire avec une clarté admirable; je comprends tout ce que je lis. Je prends ensuite les Évangiles. C'est Dieu lui-même qui a daigné se faire auteur; j'ai sous les yeux la vérité absolue. Mais à quoi me sert-elle? Elle est révélée dans des termes si obscurs, que je risque à chaque instant de mal comprendre, et l'erreur me peut porter aux plus funestes égarements. De plus savants que moi en ont fait l'expérience. N'est-ce pas une parole du Christ, parole révélée, qui a poussé Origène à se mutiler? Et y a-t-il quelqu'un qui ose dire qu'il comprend mieux l'Écriture qu'Origène? S'il faut entendre l'Écriture comme il l'a fait, que deviendra le genre humain? Se mutilera-t-il tout entier? Laissons là le conseil de se faire ennuque, et tenons-nous aux maximes bien claires de la perfection évangélique. On nous frappe sur la joue gauche; nous présenterons la joue droite, afin d'encourager les insultes; on nous vole notre tunique, nous donnerons encore notre manteau au voleur, afin de le récompenser de sa peine; nous ne résisterons

(1) *Collins*, la Liberté de penser, pag. 85.

jamais, nous ferons comme les quakers. Mais les quakers travaillent; ils ont tort; est-ce que Dieu ne soigne pas tous les lis des champs sans qu'ils travaillent? Nous ne nous marierons pas, car, disait saint Paul, cette façon d'être eunuque est le comble de la perfection. Avec cela le monde ne peut manquer de prospérer (1).

N'est-ce pas ainsi qu'il faut entendre l'Écriture? Soit, nous sommes disposés à l'entendre comme on voudra, disent les déistes, pourvu qu'on nous donne une règle quelconque d'interprétation. « Mon embarras est cruel, dit Bolingbroke. Je consulte nos docteurs en théologie; ils m'apprennent qu'un seul et même texte de l'Écriture présente une demi-douzaine de sens : il y a le sens grammatical, il y a le sens historique, il y a le sens allégorique ou figuré, il y a le sens divin, il y a encore un sens tropologique ou moral. Pour l'amour de Dieu, lequel de ces sens est celui de l'Esprit-Saint? Les a-t-il eus tous en sa pensée? Cela est très bien pour son infinie sagesse; mais nous, pauvres mortels, que ferons-nous? Comment saurons-nous si le mot *lumière* signifie la lumière physique, ou s'il signifie le Messie, ou la lumière intérieure de la grâce, ou la splendeur de la gloire céleste? Car nos docteurs disent que le mot lumière signifie tout cela. Serai-je libre d'entendre les mots dans tel sens que je veux? Que devient alors la parole divine? Chacun lui fera dire ce qui lui plaira. N'est-ce pas ainsi que Swift, ce mécréant, a fait dire à l'Écriture précisément le contraire de ce qu'elle dit? A ce compte, l'interprétation ne devient-elle pas une œuvre de falsification (2)? Et comment démêlerai-je dans ce dédale d'erreurs ou de faux ce qui est vérité révélée? Convenons que Dieu s'y est pris d'une singulière façon pour nous révéler la vérité, condition de notre salut. »

Car il s'agit des vérités fondamentales du christianisme. Y en a-t-il une qui soit plus capitale que le dogme de la Trinité? Eh bien, écoutez les catholiques : ils disent qu'il faut être aveugle pour ne pas voir la Trinité dans les paroles claires et formelles de Jésus-Christ : ils la trouvent même dans l'Ancien Testament. Si, au contraire, vous demandez l'avis des unitairiens, ils prétendent

(1) *Tindal*, The christianity as old as the creation, chap. XIII.
(2) *Bolingbroke*, Philosophical works, t. III, pag. 6, 8.

haut et ferme que ce sont les catholiques qui doivent être aveugles pour apercevoir la Trinité dans les Évangiles, et qu'il faut presque être imbécile pour la découvrir dans la Bible. Voilà une révélation qui ne brille point par la clarté ! La grâce, avec tous les mystères qui s'y rattachent, a autant d'importance que la notion de Dieu. Ceux qui admettent la prédestination, invoquent l'Écriture ; ceux qui la rejettent avec horreur, l'invoquent également : comment se tirer de ces inextricables difficultés ? Collins nous apprend comment les ministres de l'Église anglicane s'y prenaient. Le formulaire officiel de leur confession consacre le dogme calviniste dans toute sa rigueur ; les ministres ne manquaient pas de le signer, parce que c'était une condition indispensable pour obtenir leurs bénéfices ; mais à peine y en avait-il un seul qui crût les trente et un articles selon leur sens propre et naturel (1). Combien y a-t-il de chrétiens qui croient de cette façon !

V

L'Écriture est révélée; donc la Bible l'est aussi bien que le Nouveau Testament. Cette solidarité des deux lois a été une bonne fortune pour les libres penseurs, depuis Julien jusqu'aux philosophes du dix-huitième siècle. Tout est vérité absolue dans la Bible. Ouvrons-la et voyons quelle idée le premier révélateur, Moïse, nous donne de Dieu. C'est le Dieu d'Israël, un Dieu qui se choisit un peuple élu, dont il est le roi. Les sauvages parlent-ils autrement de leurs fétiches ? Moïse voit son Dieu face à face. Ce Dieu, seigneur des Israélites, qui est visible, ne ressemble-t-il pas à un saint du catholicisme, bien plus qu'au Dieu universel, invisible, que nous adorons ? Si ce Dieu n'est pas une idole, s'écrie un déiste, il faut dire que jamais il n'y a eu d'idoles (2) ! C'est un homme bien plus qu'un Dieu. Lisez l'histoire de la chute : vous y voyez Dieu qui se promène dans son jardin comme un bon bourgeois pour prendre le frais, ou pour faire sa digestion ; puis il parle à Adam, il l'interroge sur ce qu'il a fait : on dirait un inqui-

(1) *Collins*, Discours sur la liberté de penser, pag. 93-104.
(2) *Morgan*, The moral philosophy, t. III, pag. 66, 107.

siteur. Vient la punition : Dieu ne se contente pas de punir, il insulte les pauvres pécheurs ; c'est un maître qui se venge cruellement parce qu'on lui a désobéi, et qui ajoute l'outrage à sa vengeance. Et c'est là la vérité révélée ! Les peuples les plus barbares ne se forgeraient pas une divinité plus implacable. Ce sont les Juifs qui ont fait Dieu à leur image ; ce n'est certes pas Dieu qui s'est révélé sous ces traits (1).

Il y aurait une belle histoire à raconter des faits et gestes du Dieu de la Bible. Notons-en quelques-unes avec Tindal. Rien de plus célèbre que le vol commis par les Israélites en Égypte, sur le commandement de Dieu. Le vol commandé par Dieu ! s'écrie notre déiste. Quel blasphème ! Pour laver le Dieu de la Bible de cette accusation, les apologistes ont recours à l'explication la plus saugrenue. On vante la science des anglicans dans leur lutte avec le déisme ; s'ils avaient la science, ils n'avaient certes pas le bon sens. « C'était un *emprunt,* dit Leland, et en empruntant les vases d'or et d'argent, les Israélites n'avaient pas pensé de restituer les choses qu'on leur prêtait (2). » Si Tindal avait pu répondre à cette niaiserie, il aurait dit : « O savant nigaud ! vous ignorez donc, vous qui savez tout, que celui qui emprunte, s'oblige par cela même à restituer. Et si vous empruntez dans le dessein de ne pas rendre, ne commettez-vous pas un vol, doublé d'une tromperie ? »

La guerre sacrée et ses horreurs sont un sujet favori des libres penseurs. « Il est impossible, dit Chubb, que cette partie de l'Écriture soit révélée ; on la dirait écrite par des cannibales, plutôt que par le Saint-Esprit. N'est-ce pas faire injure à Dieu, et donner de lui une fausse idée, que de lui attribuer l'ordre de détruire des populations entières, jusqu'aux enfants à la mamelle (3) ? » Rien de plus maladroit que la réponse des apologistes, et il faut convenir qu'il était difficile d'en faire une bonne. Écoutons notre savant ami Leland, l'adversaire en titre de déistes. Il trouve d'excellentes raisons, pour justifier l'extermination des Cananites : « Ils étaient coupables d'idolâtrie et d'impiétés abominables. Dieu pouvait donc les exterminer. Au lieu de le faire lui-même

(1) *Bolingbroke,* Philosophical works, t. V, pag. 372.
(2) *Leland,* A Defense of the christianity, t. II, pag, 338, ss.
(3) *Chubb,* posthumous works, t. II, pag. 19-29.

par un tremblement de terre ou par une peste, il chargea son peuple élu du soin de sa vengeance (1). » Il n'y a rien de dur et d'impitoyable comme l'âme d'un théologien, et ils font Dieu à leur image : faut-il s'étonner si Dieu ressemble à un anthropophage? Les peuples de l'antiquité étaient tous idolâtres; il fallait donc les exterminer tous! Et les enfants au berceau avaient-ils aussi commis d'abominables impiétés? Voilà le Dieu-bourreau dans son beau idéal!

La Bible est révélée : tout y est donc vérité absolue. Cependant elle fourmille d'erreurs de toute espèce, en histoire, en géographie, en astronomie. Est-ce le Saint-Esprit qui a dicté toutes ces bourades? demande Tindal. C'est supposer que Dieu se trompe, ou, ce qui est plus affreux encore, qu'il veut tromper. Dieu ignorait donc que la terre tourne autour du soleil; ou il voulait faire accroire aux hommes une contre-vérité! Leland répond que le Saint-Esprit, s'adressant à un peuple ignorant, a trouvé bon de parler le langage vulgaire. Tindal réplique que ce langage implique une erreur, et que l'on ne conçoit pas que Dieu, qui est la vérité même, enseigne l'erreur, ou qu'il ait seulement l'air de l'approuver (2). Mis au pied du mur, les orthodoxes se tirent d'affaire comme toujours, en renchérissant sur les attaques des déistes par leurs niaiseries. « Dieu n'approuve pas; son but n'était pas de professer l'astronomie, mais de moraliser le peuple d'Israël. » Écoutons la réponse foudroyante de Bolingbroke : « Non, Dieu n'est pas un professeur, mais aussi Dieu n'est pas un trompeur. Le Saint-Esprit avait-il besoin de confirmer une grossière erreur pour révéler la vérité sur Dieu et ses œuvres? Ne dit-on pas que l'Écriture s'adresse à l'humanité dans tous les âges, à l'humanité actuelle, lettrée et savante, aussi bien qu'aux Israélites? Le Saint-Esprit aurait donc dû parler de façon à ne pas choquer la raison des générations futures; ou s'il voulait à toute force s'accommoder à la barbarie du peuple élu, que ne fait-il une seconde édition de l'Écriture, revue et corrigée, d'après les derniers travaux de la science? En subordonnant Dieu à l'ignorance plus ou moins grande des hommes, on fait Dieu à leur image.

(1) *Leland*, A defense, t. II, pag. 354, ss.
(2) *Idem*, *ibid.*, introduct. pag. 39.

N'est-ce pas donner raison aux incrédules qui prétendent que ce sont les hommes qui font Dieu (1)? »

A quoi bon la révélation, quand la prétendue parole de Dieu n'est que l'écho des erreurs humaines? N'arrivera-t-il pas que, si Dieu s'adresse à un peuple inculte, la révélation divine sera plus imparfaite que la raison naturelle chez des peuples plus civilisés? Voilà donc les hommes supérieurs à leur Dieu! Ceci n'est pas une simple hypothèse, dit Bolingbroke. Les lois de Moïse isolaient entièrement les Juifs du reste de l'humanité. Qu'en résulta-t-il? Un orgueil insensé, le mépris de l'étranger, la haine du genre humain. Les philosophes, qui n'étaient pas éclairés par le Saint-Esprit, avaient des sentiments bien plus larges que ceux qui se vantaient d'être les élus de Dieu : leur charité s'étendait à tous les hommes. Cela ne prouverait-il pas qu'ils avaient de Dieu une notion plus juste que ceux qui voyaient Dieu face à face? Il suffit d'ouvrir la Bible pour se convaincre que c'est une loi faite pour une nation qui sort à peine de la barbarie. Les biens et les maux matériels de la vie, voilà le grand mobile de leur législateur. Jacob fait un contrat avec son Dieu : il promet de lui rester fidèle, à condition que le Seigneur ait soin de son serviteur, et qu'il ne le laisse manquer de rien. Ne se croirait-on pas dans un marché? C'est cependant ce contrat intéressé qui fait le fond de la religion juive; on le retrouve chez Moïse, on le retrouve chez David. Cette obéissance intéressée peut-elle s'appeler religion (2)?

Y a-t-il une religion sans la croyance à l'immortalité de l'âme? Le christianisme ne consiste-t-il pas essentiellement dans l'attente d'une vie future, où les élus jouiront du bonheur sans fin, tandis que les réprouvés brûleront dans les feux éternels de l'enfer? Que dit Moïse de l'immortalité de l'âme? Voilà une question que les déistes et les incrédules répètent sur tous les tons. Il n'y en a pas de plus embarrassante pour les orthodoxes. La plupart cherchent à prouver que les Juifs croyaient à l'immortalité. Mais ce n'est pas des Juifs qu'il s'agit, c'est de la révélation. Conçoit-on Dieu révélant la vérité aux hommes et gardant le silence sur leur destinée, après cette courte vie? que dis-je? leur faisant accroire qu'il n'y

(1) *Bolingbroke*, Philosophical works, t. V, pag. 370.
(2) *Idem, ibid.*, pag. 356-359.

en a pas d'autre, par le soin qu'il prend de ne leur parler que de récompenses et de peines temporelles ? Ce n'est pas à grand renfort d'arguments tirés par les cheveux qu'on justifiera Moïse et le Saint-Esprit. La vérité, et surtout une vérité aussi capitale, se communique ouvertement aux hommes, et non par voie d'allusion ou sous forme de pénibles raisonnements. On sait qu'un théologien anglican paya d'audace ; Warburton, loin de nier que Moïse garde le silence sur l'immortalité de l'âme, démontre, et sans réplique, qu'en effet cette idée est étrangère à la Bible. Et qu'en conclut-il ? Il en conclut la divinité de l'Écriture. Ce tour de force ne trouva point faveur. On dira toujours avec Bolingbroke : « Ou Moïse croyait l'âme immortelle ou il l'ignorait. S'il l'ignorait, il est impossible qu'il ait été inspiré par Dieu. S'il la connaissait, il a trompé les Israélites en leur cachant la vérité. Or Moïse est l'organe de Dieu. Ce serait donc Dieu qui aurait trompé son peuple élu ! Quel horrible sacrilége ! » s'écrie notre incrédule (1).

Il n'y a qu'un moyen de se réconcilier avec la Bible, dit un déiste, c'est d'y voir une œuvre humaine. Ceux qui l'écrivirent n'étaient pas plus inspirés que les chantres de la Grèce. La littérature hébraïque est l'expression de l'état social des Hébreux. Il n'y faut donc pas chercher la vérité absolue, mais une vérité relative. Tout y est merveilleux, tout s'y fait par Dieu ; prendra-t-on ce surnaturel au pied de la lettre ? Ce ne sont pas des historiens qui parlent, ce sont des poètes ou des orateurs populaires. Ils ne donnent pas toujours de Dieu une notion bien élevée, leurs idées morales sont terre à terre, ils se trompent à chaque instant sur des faits de science. Rien de plus inexplicable, si l'on a affaire au Saint-Esprit ; rien de plus naturel, si l'on a affaire à des hommes. La postérité a donné raison à Morgan (2) et aux déistes. C'est depuis que la Bible n'est plus considérée comme une révélation divine, que l'on recommence à l'estimer, à la révérer même, comme un des plus anciens et des plus beaux monuments de l'esprit humain. La Bible révélée est une absurdité. La Bible non révélée est un chef-d'œuvre de poésie et d'éloquence.

(1) *Bolingbroke*, Philosophical works, t. IV, pag. 153.
(2) *Morgan*, The moral philosophy (1737). *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, pag. 378, ss.

V

Les déistes font la guerre au Nouveau Testament aussi bien qu'à l'Ancien, en tant qu'on le considère comme une vérité absolue, révélée. Il va sans dire que les chrétiens se révoltent contre la critique que les libres penseurs osent faire des Évangiles. Préjugé d'éducation! S'ils les lisaient avec un esprit non prévenu, ils seraient d'accord avec les déistes. Ajoutons que les attaques des déistes ne portent pas sur le christianisme du Christ, puisqu'ils se proclament ses disciples; ils en veulent surtout au christianisme traditionnel: c'est l'Évangile interprété par la théologie qu'ils attaquent. On se déchaîne contre le Dieu de la Bible, dit Bolingbroke; est-ce que le Dieu de saint Paul vaut mieux? Le premier est partial, injuste, cruel; il se plaît au sang, il ordonne le meurtre, il commande le massacre de populations entières. Tout cela est affreux. Mais voyez le Dieu de saint Paul. Il crée le monde et les hommes; il prévoit que les créatures imparfaites et faillibles pécheront; il les damne pour une désobéissance nécessaire; toutefois il daigne choisir parmi les coupables quelques élus aussi coupables que les autres; ceux-ci, il les prédestine à la vie éternelle, les autres sont réprouvés pour toute l'éternité. Est-ce là le Dieu vrai, le Dieu que nous adorons? Non, s'écrie Bolingbroke, et il a mille fois raison. Ni le Dieu de saint Paul, ni le Dieu de Moïse n'est le vrai Dieu. Donc le Nouveau Testament n'est pas plus révélé que l'Ancien (1).

Le Dieu de saint Paul, si on l'entend à la façon de saint Augustin, est le plus cruel des tyrans. Mais est-il vrai que le Dieu de l'Évangile, le Dieu du Christ soit encore notre Dieu? Il est certain que nous ne suivons plus ses préceptes, ni ses conseils. Tindal fait une vive critique du spiritualisme évangélique; il est inutile de la reproduire, nous l'avons fait souvent et ici même. Ce qu'il y a de curieux, c'est que les adversaires des déistes étaient au fond d'accord avec eux. Les orthodoxes se gardaient, il est vrai, d'attaquer les maximes de la perfection chrétienne; mais ils les interprétaient si bien, qu'il n'en restait rien du tout. Écoutons le

(1) *Bolingbroke*, Philosophical works, t. V, pag. 217.

docte et pieux Leland. Le Christ dit : *Aimez vos ennemis, faites du bien, et prêtez, sans en espérer rien; votre récompense sera grande, et vous serez les fils du Très Haut* (1). Voilà qui est difficile à digérer, se dit notre théologien; ce n'est pas ainsi que se font les *prêts* en Angleterre, pas même dans le sein de notre Église : on y préfère un *intérêt actuel* de 10 p. c. à toutes les *récompenses* célestes, et l'on aime mieux avoir une caisse bien garnie que d'être le *fils du Très Haut*, sans un sou en poche. Que faire? Il faut sauver le précepte de l'Évangile, mais il ne faut pas que ce précepte soit un précepte. « Nous dirons que Jésus-Christ n'entend pas imposer une règle absolue, que sa maxime est seulement obligatoire dans *certains cas*. Nous ne dirons pas quels sont ces cas. » « Cela est très ingénieux, aurait répondu Tindal, si le christianisme consiste à échapper aux commandements du Christ. Vos *certains cas* ne se trouvent pas dans les paroles de celui que vous révérez comme Fils de Dieu. Il parle d'une manière absolue. Vous lui faites donc dire le contraire de ce qu'il dit. Ou c'est vous qui êtes dans l'erreur, ou c'est le Christ qui se trompe. Choisissez. » Il ne s'agit pas seulement du prêt, tout l'Évangile est en jeu, car l'Évangile se résume dans les maximes qui tendent à la perfection des fidèles. Jésus-Christ dit : *Ne résistez pas au méchant* (2). Qu'en pensez-vous ? Leland répond : « Cela s'applique à *certains cas*, à de petites offenses. » « Soyez plus francs, réplique Tindal; cela ne s'applique pas du tout et nulle part; et cela ne doit pas s'appliquer, car ne pas résister aux méchants, ce serait encourager les méchants : est-ce là une règle de perfection? » *Ce qu'on vous ravit, ne le réclamez point* (3), dit le Christ. Êtes-vous aussi de cet avis? « En *certains cas*, » répond toujours notre orthodoxe. « Votre distinction, reprend Tindal, détruit la règle : vous n'obéissez pas à votre Seigneur, vous éludez ses commandements, ce qui s'appelle les violer, en ajoutant à la désobéissance une *certaine* dose d'hypocrisie. Est-ce là l'esprit de l'Évangile, ou est-ce celui des jésuites (4)? »

Inutile de poursuivre cette critique du spiritualisme chrétien,

(1) *Luc*, VI, 35.
(2) *Mathieu*, V, 39.
(3) *Luc*, VI, 30.
(4) *Leland*, A defense, t. II. pag. 214, 215, 217.

il est par trop évident que les prétendues maximes de perfection sont impraticables : la société ne subsisterait pas vingt-quatre heures, si elle essayait d'être parfaite à la façon de l'Évangile. Tout au plus pourrait-on admettre que les règles de l'Évangile sont faites pour une société exceptionnelle, telle que les Esséniens ou les moines. Encore faut-il dire avec Bolingbroke, que jamais les moines n'ont observé leurs règles de perfection (1); la réalité a toujours été si loin de l'idéal, qu'elle en est pour ainsi dire la caricature. N'en voulons pas trop aux frères et aux sœurs : c'est l'idéal qui est coupable, parce qu'il est faux, et il est faux parce qu'il exige des hommes, pour qu'ils soient parfaits, qu'ils cessent d'être hommes.

Nous avons dit ailleurs, comment on peut expliquer ce qu'il y a d'excessif, de désordonné dans le spiritualisme chrétien (2). Jésus-Christ et ses disciples croyaient à la fin prochaine de toutes choses. Celui qui est bien persuadé que le monde périra demain, se détachera évidemment du monde, il ne sera plus de ce monde. Si cette croyance nous fait comprendre la morale de l'Évangile, elle prouve aussi que sa perfection tant vantée est fausse, puisqu'elle repose sur une erreur. Cette erreur elle-même témoigne contre la révélation chrétienne. Tindal n'hésite pas à dire que les apôtres se sont grossièrement trompés en appelant les chrétiens à la pénitence, par le motif que la fin des choses était prochaine. Le déiste anglais n'a pas osé ajouter que Jésus-Christ lui-même s'est trompé, mais il démontre très bien que les paroles qui lui sont attribuées par les évangélistes ne comportent pas une autre interprétation : on a beau leur donner la torture, on n'en tirera jamais un autre sens que celui que tous les apôtres, sans aucune exception, leur ont donné. L'erreur du Christ ou du moins de ceux qui ont écrit les Évangiles, est palpable (3). Est-ce le Saint-Esprit qui les a dictés? Il faut dire alors que le Saint-Esprit s'est trompé ou qu'il a voulu tromper. Voilà où conduit la révélation !

Les déistes ont bien d'autres reproches à l'adresse de ce qu'ils appellent le christianisme théologique, reproches qui retombent,

(1) *Bolingbroke*, Philosophical works, t. II, pag. 340.
(2) Voyez le tome IVe de mes *Études sur l'histoire de l'humanité*.
(3) *Tindal*, Christianity as old as the creation, pag. 234.

en réalité, sur Jésus-Christ, ou du moins sur l'Écriture; au point de vue de l'orthodoxie cela revient au même, puisque les livres saints renferment la parole de Dieu. La morale est viciée par le principe de la foi : tel est le cri de tous les déistes, des plus modérés aussi bien que de ceux qui touchent à l'incrédulité. Est-il vrai ou non, demande Collins, que la paix et le bon ordre dans les sociétés civiles dépendent des *devoirs moraux*, ou plutôt consistent dans leur pratique? Eh bien, que l'on voie ce qui se passe là où règne la foi! Soumettez-vous à l'Église, observez certaines lois extérieures qu'elle vous prescrit, vous passerez pour un saint, fussiez-vous souillé à l'intérieur de tous les vices; on trouvera des excuses pour les pallier, des indulgences pour les effacer. Niez, au contraire, la transsubstantiation en Espagne ou en France, la prédestination à Genève ou en Écosse, vous passerez pour le plus infâme des hommes. Et vous n'en serez pas quitte pour l'infamie, pour la damnation éternelle. Car la foi a encore cet autre mérite qu'elle transforme les hommes en bêtes féroces. Servet a péri sur le bûcher parce qu'il ne croyait pas à la Trinité; des milliers de malheureux ont été immolés par l'inquisition pour des crimes imaginaires, que dis-je? pour avoir professé des doctrines qui étaient plus vraies que les croyances de leurs bourreaux (1).

Bolingbroke habita longtemps la France, il y vit la morale théologique en action. On y considérait, dit-il, comme un crime capital de manger des œufs en carême, quand l'évêque n'en donnait pas la permission. Si un fidèle avait manqué au plus essentiel de ses devoirs moraux, le prêtre aurait pu lui accorder l'absolution et le coupable l'aurait obtenue sans trop de peine. Mais manger un œuf, alors peut-être qu'on n'a pas autre chose à manger, voilà un crime irrémissible, car c'est mépriser l'Église, et mépriser l'Église, c'est pis que de tuer père et mère (2). « J'ai vu, ajoute Bolingbroke, que l'homme le plus immoral recevait, à la mort, son passeport pour le ciel, pourvu qu'il se soumît à la cérémonie des sacrements; tandis que celui qui avait rempli tous les devoirs que la morale prescrit, mais qui dédaignait de jouer la comédie

(1) *Collins*, Discours sur la liberté de penser, pag. 166-171.
(2) *Bolingbroke*, Philosophical works, t. II, pag. 327.

en mourant, était jeté à la voirie, en proie, disait-on, aux démons. C'est que le moyen de faire son salut dans les pays chrétiens est de croire des choses incroyables, des niaiseries et des absurdités, telles que les sorciers des sauvages en pourraient imaginer; puis on passe par certains actes magiques, le baptême, l'eucharistie, l'extrême-onction : impossible de vous sauver si un bénet de prêtre ne vous a lavé et huilé, fussiez-vous innocent comme l'enfant qui vient de naître, fussiez-vous moral comme Socrate (1). »

Les déistes avaient-ils tort de répudier une pareille religion, et de soutenir que la vraie religion consiste dans la morale? Shaftesbury est de tous les déistes celui qui insiste le plus sur le côté moral des croyances religieuses. Ses critiques, quoique couvertes, s'adressent au christianisme, quelque haut que l'on remonte. « La vertu n'est vertu, dit-il, que pour autant qu'elle trouve en elle-même ses motifs d'agir. Écoutez, au contraire, les chrétiens, vous croiriez assister à une foire : il n'est question que de rétribution, comme si les bonnes actions étaient une créance, et Dieu le débiteur de l'homme vertueux. En vérité, dit Shaftesbury, à force de parler de la récompense qui attend la vertu, je ne vois pas quelle récompense les bonnes actions faites en vue de cette récompense peuvent mériter. Le bien que l'on fait par un calcul quelconque est de l'égoïsme, et l'égoïsme ne vicie-t-il pas le bien? La crainte de la peine est encore un sentiment plus vil; il ravale l'homme à la brute : l'homme qui s'abstient du mal ou qui fait ce que la religion lui commande parce qu'il a peur de l'enfer, ne diffère pas beaucoup du singe qui gambade sous le fouet de son maître. Shaftesbury fait encore un autre reproche à la morale religieuse, il remarque que les mots d'amitié, de patriotisme ne se trouvent pas dans l'Évangile. Est-ce à dire que ce ne soient pas des vertus? L'homme qui se dévoue pour son ami, le citoyen qui meurt pour sa patrie n'auront-ils aucune place au ciel? « Si les livres saints n'en parlent pas, répond le déiste anglais, c'est sans doute pour que ces vertus restent pures de tout égoïsme : que serait-ce que l'amitié qui se vend, l'amour de la patrie qui mendie une récompense? » La raillerie cache une accusation sérieuse. C'est dire

(1) *Bolingbroke*, Philosophical works, t. V, pag. 196, ss.

que le christianisme, religion de l'autre monde, ne connaît aussi que les vertus de l'autre monde. Shaftesbury ne dit pas même toute sa pensée. Le vrai chrétien, le parfait, ne connaît ni amitié ni patriotisme, parce que ce sont des liens qui l'attacheraient à ce monde, or il n'est pas de ce monde, il est citoyen de la céleste Jérusalem. Il y a plus. La charité dont on fait une vertu chrétienne par excellence lui défend tout attachement particulier : c'est un saint qui l'a dit, un Père de l'Église, Basile, et il a en conséquence défendu à ses moines toute liaison d'amitié comme un crime. Dans le ciel des chrétiens il n'y a plus d'affection particulière. Dieu nous garde de cette perfection céleste (1) !

Les orthodoxes font un reproche tout contraire aux déistes et aux libres penseurs ; c'est que le principe de la vraie morale leur est étranger, ils ignorent l'amour de Dieu. Il faut s'entendre. Oui, les philosophes ne conçoivent pas l'amour de Dieu comme les chrétiens; ils ne croient pas que pour aimer Dieu il faille fuir le monde, s'enfermer dans une cellule ou se retirer dans un désert. Pour eux, aimer Dieu c'est aimer les hommes, et aimer les hommes c'est travailler à leur perfectionnement. « Le meilleur moyen, dit Shaftesbury, d'aimer ses semblables, c'est de leur donner la liberté, la liberté de penser et la liberté politique, car sans liberté l'homme devient esclave, esclave de l'ignorance et de la superstition, ou esclave d'un tyran : ces deux servitudes vont de pair et l'une accompagne l'autre. Or peut-il être question de perfectionner l'esprit humain, quand on met la raison aux fers? Travaillons donc à affranchir les hommes des chaînes qu'ils portent (2). »

Voilà de nobles paroles, elles nous conduisent à une morale, à une religion toute autre que le christianisme traditionnel. Les défenseurs du christianisme vantent sa charité, son amour de Dieu, ils ne voient pas que cette charité et cet amour engendrent l'égoïsme le plus brutal. Quel est l'idéal le plus sublime que les plus saints parmi les disciples du christianisme aient conçu? C'est d'être seuls avec Dieu et de ne vivre qu'en Dieu. Demanderons-nous ce que devient dans cette solitude l'amour des hommes? Le

(1) *Shaftesbury*, Characteristics, t. I, pag. 82, ss.; t. II, pag. 44, ss. — Voyez mes *Études sur le christianisme*.

(2) *Shaftesbury*, Characteristics, t. I, pag. 319.

vrai chrétien répondrait qu'il doit avant tout travailler à son salut; il répondrait encore qu'il n'oublie pas ses semblables, qu'il les aime en Dieu et qu'il prie pour eux. Que lui importe après cela le monde, la liberté de penser et la liberté politique? Preuve, disent les déistes, que la charité chrétienne n'est que de l'égoïsme, et, comme tout égoïsme, l'égoïsme chrétien ne connaît pas même ses vrais intérêts. Les chrétiens qui parlent tant de salut, ne savent pas ce que c'est que le salut. Shaftesbury a raison de dire qu'il n'y a point de moralité sans développement intellectuel; le salut veut donc que la pensée soit libre, et comment le serait-elle si l'homme est dans les fers? Liberté, liberté, s'écrient les déistes anglais, telle est la première condition du salut. Restons donc dans le monde et travaillons à le perfectionner. C'est la condition de notre perfectionnement individuel. Voilà une conception bien différente de celle du christianisme. Elle n'a pas encore chez les déistes la clarté, l'évidence qu'elle a acquise depuis. C'est la cause de leur faiblesse. Ils poursuivent toujours l'idée du bonheur. Cette idée doit faire place à celle du développement de nos facultés. Quand elle aura pris racine dans la conscience générale, la religion sera transformée.

N° 4. *Appréciation du déisme*

Le déisme aboutit à une transformation du christianisme. En ce sens, les déistes peuvent se dire chrétiens, aussi bien que les protestants avancés de notre temps. Au point de vue des orthodoxes, ils sont les ennemis du christianisme, partant les ennemis de toute religion, puisque, pour eux, il n'y a d'autre religion que le christianisme traditionnel. Il est certain que les déistes ruinent les fondements de la révélation miraculeuse; si donc il était vrai que la foi fût de son essence surnaturelle, il serait vrai de dire que le déisme la détruit. Après la lutte à laquelle nous venons d'assister, il ne saurait plus y avoir de doute sur ce point. Les déistes commencèrent à ménager le christianisme, ils se disaient plus chrétiens qu'ils ne l'étaient, mais ils finirent par établir nettement l'incompatibilité absolue entre la raison et la foi révélée. Dodwell dit comme Bayle : « Il faut choisir : êtes-vous croyant à la façon de l'Église, gardez votre foi et ne songez pas à l'appuyer

sur la raison, sinon elle s'écroulera. » Bayle en avait conclu qu'il fallait imposer silence à la raison et s'en tenir à la parole de Dieu. Telle ne fut pas la conclusion des déistes : « Puisque l'opposition est radicale, disent-ils, irremédiable, il faut laisser là une foi chimérique et s'en tenir à la raison (1). »

C'est le rationalisme en plein. On conçoit donc le déchaînement des orthodoxes contre les déistes. Déjà au dix-septième siècle, alors que le déisme ne faisait que de naître, Pascal le réprouva avec violence. « L'Église, dit-il, abhorre presque également le déisme et l'athéisme. Pourquoi? Parce que les déistes connaissent et servent Dieu sans médiateur. Or c'est le médiateur, Jésus-Christ, qui est le véritable Dieu des hommes, parce qu'il est le véritable réparateur de notre misère (2). » Quelle étroitesse dans un si grand génie! Notre *misère*, selon lui et selon tous les chrétiens, procède du péché originel. Donc tous ceux qui ignorent ce péché originaire, ne connaissent pas Dieu! Chose singulière! Pascal, si hautain pour les déistes, était-il bien sûr de connaître le vrai Dieu? Un jésuite l'accusa d'athéisme. En effet, Pascal était janséniste, comme tel il exagérait les funestes effets du péché originel; il était donc en dehors de la vraie doctrine, et quand on se trompe sur le péché originel, n'est-on pas tout près de se tromper sur le Réparateur et sur le Médiateur? Dès lors, d'après Pascal, on doit friser l'athéisme. Voilà où conduit l'excès d'orthodoxie!

Quand Pascal est si emporté et si injuste, il ne faut point s'étonner que de petits esprits condamnent les déistes du haut de la vérité révélée qu'ils croient posséder. Dans les premières années du dix-neuvième siècle, un oratorien français publia une *Histoire du philosophisme anglais*. Le titre seul affiche le mépris superbe du croyant pour les libres penseurs. Tabaraud ne fait que reproduire les attaques de Leland, sauf que le docteur anglican y avait mis plus de modération et plus de science. L'écrivain français se déchaîne surtout contre Woolston, l'auteur des *Lettres sur les miracles de Jésus-Christ* : « Il poussa, dit-il, la folie jusqu'à la frénésie; *on fit bien de l'enchaîner pour l'empêcher de nuire.* » Ne dirait-on pas qu'il est question de quelque bête malfaisante, d'un tigre ou d'une

(1) *Dodwell*, Christianity not founded (1742). — *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, pag. 412, ss.
(2) *Pascal*, Pensées, XXII, 1.

hyène échappée de sa cage? Cependant ce déiste, si mal famé dans le camp des orthodoxes, préféra mourir en prison que d'acheter sa liberté au prix, non d'une rétractation, mais d'une simple promesse de ne pas publier ses idées. Tabaraud lui-même dit que « sa vie était sobre, sa piété exemplaire, sa charité grande (1). » Sont-ce là les traits d'un fou furieux? Pour achever le tableau de la hargneuserie orthodoxe, ajoutons que l'oratorien est lui-même très suspect aux orthodoxes pur sang!

Nous opposerons à l'étroitesse catholique le jugement d'un philosophe contemporain des déistes. Leibniz haussait les épaules, quand il entendait déblatérer contre le déisme; il écrit à Burnet (1696) : « Pour ce qui est du déisme dont on accuse le clergé d'Angleterre, plût à Dieu que tout le monde fût au moins déiste, c'est à dire bien persuadé que tout est gouverné par une souveraine sagesse (2). » Ces paroles du grand philosophe donnent beaucoup à penser. Il y avait donc bien des soi-disant chrétiens qui ne croyaient pas en la Providence. Nous disons bien des chrétiens, car Leibniz écrit, au dix-septième siècle, à cet âge que l'on célèbre aujourd'hui comme l'âge chrétien par excellence ; c'était l'époque de Louis XIV, ce pieux roi qui faisait régner la piété, si nous en croyons les harangues du clergé français. Leibniz voyait plus clair : la religion officielle n'était rien qu'hypocrisie, à l'adresse d'un maître qui croyait expier les péchés de sa jeunesse, en se livrant dans ses vieux jours à une stupide dévotion. Sous l'apparence de la piété sévissait une incrédulité d'autant plus dangereuse qu'elle était obligée de se cacher. Leibniz n'avait-il pas raison de s'écrier : Plût à Dieu que tout le monde fût déiste ! Ceci nous conduit à dire un mot des destinées du déisme.

Les orthodoxes triomphent quand ils parlent des résultats auxquels aboutit un mouvement qui agita si vivement l'Angleterre à la fin du dix-septième et dans la première moitié du dix-huitième siècle. « Où sont les déistes? disent-ils. Qu'est devenu cette secte qui prétendait remplacer le christianisme ou le transformer? Le déisme n'existe plus que dans des ouvrages obscurs que personne ne lit. Il en sera de même de toute doctrine qui ose s'attaquer à

(1) *Tabaraud*, Histoire du philosophisme anglais, t. II, pag. 123, 162.
(2) *Leibniz*, Opera, édit. Dutens, t. VI, 236.

la religion du Christ. Jamais les portes de l'enfer ne prévaudront contre elle! » Est-il bien vrai que le déisme a échoué? Dans le sens de l'orthodoxie, cela voudrait dire que la religion révélée est triomphante. Nous vivons, il est vrai, dans un temps de réaction religieuse, et c'est surtout le catholicisme qui en paraît profiter. Mais celui qui pénétrerait au fond de cette prétendue renaissance, pourrait encore dire aujourd'hui, comme Leibniz : Plût à Dieu que tout le monde fût déiste ! Ce n'est donc pas le catholicisme qui l'a emporté. Ne serait-ce pas plutôt le déisme, pour mieux dire, la croyance instinctive qui inspirait les déistes, celle d'un christianisme progressif?

Il y a un élément négatif dans le déisme, un principe de destruction. Les déistes ont attaqué la révélation surnaturelle, les miracles, les prophéties, les mystères, l'idée de la foi. Ce ne sont pas eux qui ouvrirent le combat, et il ne cessa pas quand ils disparurent de la scène. Nous allons entendre les philosophes du dix-huitième siècle ; nous parlerons ailleurs des rationalistes allemands. Voilà des successeurs, sinon des disciples, dont les Shaftesbury et les Bolingbroke peuvent être fiers. Le rationalisme, diront les défenseurs du passé, est discrédité, aussi bien que la philosophie de Voltaire et le déisme anglais. S'ils le croient, ils se font grandement illusion, et se paient de mots. Oui, personne n'est plus déiste, rationaliste, philosophe, comme on l'était au dernier siècle. Est-ce à dire que la guerre que les ennemis du christianisme traditionnel lui ont faite ait cessé par la victoire du surnaturel et du miraculeux! Il faudrait une singulière puissance d'aveuglement pour le croire. Les stupides miracles que l'Église a fabriqués, ou auxquels elle a applaudi en plein dix-neuvième siècle ont été accueillis par les sifflets du monde civilisé. Dans le sein même du christianisme, les sectes les plus avancées répudient tout miracle, toute révélation surnaturelle. Il faut que les orthodoxes en fassent leur deuil : le surnaturel est mort dans le domaine de la pensée, et ils ne le ressusciteront pas ; la résurrection est passée de mode.

Il y a encore un autre élément dans le déisme. Lord Herbert, le premier des déistes, formula les dogmes fondamentaux de la religion naturelle. C'est la religion de tous les déistes. Cette face du déisme trouva aussi faveur en France et en Allemagne. Si nous

en croyions les orthodoxes, il ne serait pas plus question de religion naturelle aujourd'hui que de déisme. Encore une fois une illusion. Qu'est-ce au fond que la religion naturelle? C'est l'identification de la morale et de la religion, c'est la croyance que l'homme fait son salut en pratiquant la loi du devoir, quand même il ne croirait ni à la Trinité ni à la transsubstantiation. Est-ce que cette croyance a péri? est-ce qu'on croit encore, même dans les pays catholiques, que celui qui s'abstient de manger des œufs en carême est plus sûr de se sauver, que celui qui travaille à son perfectionnement et à celui de ses semblables? Cela se lit à la vérité dans les mandements des évêques; mais ils prêchent dans le désert; leurs paroles ne trouvent plus d'écho que dans les classes de la société où règnent l'ignorance et la superstition. Les déistes ne seraient-ils pas pour quelque chose dans cette transformation du christianisme?

Si l'on demande pourquoi le déisme n'a pas pris la place du christianisme traditionnel, la réponse est très simple. Telle n'était pas la prétention des déistes anglais. Ils révéraient le Christ comme leur maître. Il ne faut donc pas demander pourquoi le déisme n'est pas devenu une religion nouvelle, il faut s'enquérir si le christianisme ne s'est pas modifié sous l'influence des doctrines professées par les déistes. Nous avons d'avance répondu à la question ainsi posée. Notre Dieu est celui des déistes, bien plus que celui de l'orthodoxie. Notre conception de la vie, de la destinée de l'homme est celle des déistes; notre morale est décidément la leur. Nous ne faisons qu'une réserve; les déistes étaient appelés à démolir; or ceux qui démolissent sont rarement ceux qui reconstruisent. Dans l'œuvre de démolition, le sentiment religieux risque de se perdre, ou du moins de s'affaiblir. En ce sens, Bossuet n'a pas tort de dire que le déisme fait de Dieu un être inutile, n'ayant aucune action sur le monde, aucun rapport avec l'homme. C'est exagérer l'écueil, mais l'écueil n'en est pas moins réel. Il ne faut pas en faire un crime aux déistes, le danger tient à leur mission; il faut les admirer plutôt de ce que, quoique démolisseurs, ils ont maintenu l'idée religieuse dans ce qu'elle a de plus essentiel, la morale. Citons un dernier témoignage à côté de ceux que nous avons rapportés.

Toland dit, dans le plus mal famé de ses ouvrages, le *Panthéis-*

ticon : « Pour vivre heureusement, la seule *vertu* suffit, et elle est à elle-même sa récompense (1). » La vertu qui se suffit à elle-même n'est-elle pas plus élevée, plus vraie, que la vertu mercenaire des chrétiens ? Toland poursuit, dans son *Nazaréen* : « Vous verrez dans ma religion plus d'objets de pratique que de croyances, et vous n'y verrez de pratiques que celles qui rendent les hommes meilleurs, et de croyances que celles qui conduisent à la vertu et à la science (2). » C'est dans le développement intellectuel et moral de l'homme qu'est le but de sa destinée, et pour l'accomplir, il doit connaître la vérité et la pratiquer : cela ne vaut-il pas le baptême et la transsubstantiation ? Enfin, dans une lettre adressée à l'évêque de Londres, Toland dit « que la liberté civile et la tolérance religieuse ont été deux objets principaux de ses écrits. » Quand on parlait de liberté aux gens d'Église, ils criaient à la licence ; selon eux, tous ceux qui réclamaient la tolérance étaient des athées. Vous êtes dans l'erreur, leur répond Toland : je veux la liberté sans licence ; je suis tolérant sans être indifférent (3). Cette religion qui veut affranchir l'esprit humain est devenue celle de l'humanité moderne.

N° 5. *Les défenseurs de la révélation*

Les déistes trouvèrent de nombreux adversaires dans le sein de l'Église anglicane. A la fin du dix-septième siècle, le chevalier Robert Boyle employa une grande partie de sa fortune à fonder des prix pour la défense du christianisme. Voilà un trait caractéristique de la race anglaise. Au lieu de recourir à l'échafaud ou à la prison, les orthodoxes prirent la plume pour défendre leur foi : cela ne vaut-il pas mieux que l'inquisition, mieux que la censure de l'Église catholique ? Quand en France les philosophes, dépassant le déisme, attaquèrent les bases de toute religion, le clergé demanda à grands cris l'intervention du gouvernement pour arrêter le débordement de l'incrédulité ; il sollicita, il exigea des mesures de répression. Et quel fut le résultat de cette lutte du pouvoir contre la libre pensée ? L'incrédulité alla croissant et se

(1) *Toland*, Pantheisticon, pag. 57.
(2) *Idem*, le Nazaréen, pag. XXVI.
(3) *Life and writings of Toland*, pag. 83.

jeta dans les excès de l'athéisme et du matérialisme. En Angleterre, les évêques ne dédaignèrent pas d'entrer dans la lice ; à la pensée libre, ils répondirent par la pensée. Cette lutte pacifique eut de tout autres résultats que la guerre de persécution que l'Église de France fit à la philosophie. Le déisme ne dégénéra pas en athéisme ; il disparut ou se transforma.

Est-ce à dire que les adversaires du déisme aient triomphé ? Pour décider qui fut vainqueur, il faut voir avant tout quels principes les apologistes du christianisme opposèrent aux déistes. Ces apologistes étaient chrétiens, mais des chrétiens réformés ; or la réforme n'a point de confession fixe, immuable, comme le catholicisme : elle essaya vainement de se donner cette funeste immutabilité en formulant ses dogmes ; nous avons dit que le clergé anglican, tout en signant les XXXIX articles, n'y croyait plus. En dehors de l'anglicanisme officiel, une foule de sectes s'agitaient, et chacune se faisait une idée différente du christianisme : Locke était sincèrement chrétien, tout en réduisant le principe de la foi à la croyance en Jésus, Messie ou prophète : Clarke, un des défenseurs de la religion chrétienne, était antitrinitaire, partant tout près de nier la divinité de Jésus-Christ. Les catholiques ne comprennent pas cette variété infinie de croyances qui toutes se proclament chrétiennes : à les entendre, il n'y a qu'un christianisme, celui de Rome et les prétendus chrétiens qui sont en dehors de leur Église ne valent guère mieux que les infidèles ou les libres penseurs. Écoutons un historien de l'Église catholique : « Clarke et Locke, dit l'abbé Rohrbacher, étaient aussi chrétiens, ni plus ni moins, que Mahomet, et le Grand Turc. Locke, comme Mahomet, se borne à affirmer que Jésus est le Messie. Mahomet est même sur ce point plus explicite que Locke (1). » Ce jugement accuse une étroitesse excessive, mais il y a aussi un instinct de la vérité. Bossuet n'avait pas tort de dire que le protestantisme était un premier pas hors du christianisme, et que fatalement les réformés iraient jusqu'au socinianisme, c'est à dire jusqu'au rationalisme. Dès lors, les déistes et leurs adversaires protestants étaient très proches parents : il n'y avait entre eux qu'une différence de degré, ils étaient dans la même voie ; seulement les uns formaient l'avant-

(1) *Rohrbacher*, Histoire de l'Église catholique, t. XXVI, pag. 444.

garde et marchaient hardiment en avant, tandis que les autres suivaient avec lenteur et un peu malgré eux, mais toujours est-il qu'ils avançaient sans cesse, et qu'ils devaient finir par rejoindre les premiers.

Nous avons dit que c'est à juste titre que les déistes passent pour disciples de Locke, en ce sens qu'ils voulaient un *christianisme raisonnable*, une religion que la raison pût accepter. Il n'y avait qu'un moyen pour cela, c'était de transformer le christianisme historique, en l'interprétant librement par la lumière de la science et de la conscience modernes. Mais dans cette voie, on va loin; les déistes rejetèrent tout ce qu'il y a de *mystérieux* dans le christianisme, comme étant incompatible avec la raison. Que restait-il alors du christianisme traditionnel? Rien, car ce qui le caractérise essentiellement, c'est le surnaturel, l'élément miraculeux. Pour sauver la révélation chrétienne, Leibniz imagina la fameuse distinction de ce qui est contraire à la raison et de ce qui est seulement au dessus de la raison. Un ministre presbytérien, marchant sur les traces du philosophe allemand, soutint contre Toland que le christianisme était au dessus de la raison, si on considérait la raison dans l'état de pureté et de perfection qu'elle avait avant la chute, mais qu'il était contraire à la raison, telle qu'elle se trouve amoindrie et dégradée par le péché d'Adam (1). Voilà qui est au moins clair et net. La raison avant la chute est une chose imaginaire, en tout cas nous avons perdu ce don magnifique par le péché originel; c'est donc comme si nous ne l'avions jamais eu. En prenant notre raison telle qu'elle est, l'on doit dire avec le ministre presbytérien, que le christianisme lui répugne. Ces imprudents apologistes! Il faut qu'ils soient bien aveugles, ou que leur cause soit bien mauvaise, car plus ils mettent de zèle à la défendre, plus ils la compromettent. A ce digne ministre de l'Église la raison pouvait répondre : « Mon ami, vous n'êtes pas logique. Si vous tenez tant à une religion qui est contre la raison, hâtez-vous de rentrer dans le sein de l'Église romaine : là vous trouverez l'idéal du genre : vous aurez la jouissance de croire les dogmes de la transsubstantiation et bien d'autres, non pas quoiqu'ils soient absurdes, mais parce qu'ils sont absurdes. Si, au

(1) *The life and writings of Toland*, pag. 15.

contraire, vous voulez rester dans le sein de la réforme, il faut accorder une place à la raison, quelque petite qu'elle soit, et il faut vous attendre à ce que la raison se fasse sans cesse sa place plus grande, jusqu'à ce que le christianisme devienne une religion rationnelle ; alors vous donnerez la main aux déistes ! »

A la religion de l'absurde, les déistes opposèrent la religion de la nature, en lui donnant le nom de christianisme. La lutte était donc entre une religion révélée miraculeusement, surnaturelle, et la religion révélée par la raison, la religion naturelle. Que pensaient les apologistes chrétiens de cette religion de la nature ? Pour les plus orthodoxes, c'était l'abomination de la désolation; un zélé anglican répondit à Tindal que la religion naturelle était la religion des chevaux (1). C'est dommage que ce zélé ministre de Dieu, dans sa modestie, ait gardé l'anonyme : son nom méritait de passer à la postérité, et lui-même eût été digne d'être un prince de l'Église qui révère Tertullien, l'admirateur de l'absurde, comme un de ses pères. Tous les orthodoxes n'avaient pas cette fermeté de foi et cette hauteur de vues. Il y en avait qui se contentaient de dire que la religion naturelle était une chimère. Le mot a trouvé faveur. Il est très vrai que la religion naturelle n'a point pour révélateur un Dieu fait homme; mais ce Dieu-Homme ne serait-il pas lui-même une chimère ? Les trois quarts du genre humain le disent, tandis qu'on n'accuse pas Dieu, l'auteur de la religion naturelle, d'être une chimère. Il est vrai encore que la religion naturelle n'a point d'Écriture que le Saint-Esprit ait dictée ; mais il y a tant de ces livres sacrés dans les diverses religions, qu'évidemment tous ne sont pas l'œuvre du Saint-Esprit ; il y en a donc de faux : ne le seraient-ils pas tous ? Cela est encore pire qu'une chimère, tandis que la religion naturelle est écrite de la main de Dieu dans la conscience de l'homme que des fous seuls oseraient nier. Enfin, il est vrai que la religion naturelle n'a point de temples, point de ministres, pas de pape : mais les oints du Seigneur, s'ils ne sont pas eux-mêmes une chimère, ne fondent-ils pas leur puissance sur des titres chimériques, disons mieux fabriqués ? La religion naturelle n'a jamais invoqué le mensonge ; ses temples, c'est la création ; ses ministres sont tous les hommes qui

(1) *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, pag. 361.

arrivent à affranchir leur raison des chaînes de l'erreur. Que dire des dogmes des deux religions? Si l'on veut voir des chimères, on peut s'en donner à cœur joie dans la théologie chétienne, car tout y est chimère, et la chimère descend souvent jusqu'à la niaiserie.

Nous arrivons à des adversaires un peu plus sensés; ils veulent bien reconnaître l'existence d'une religion naturelle, mais ils prétendent que c'est la révélation chrétienne qui en a fait connaître les dogmes. « Qu'était-ce que la religion naturelle, demandent-ils, avant la venue du Christ? Les philosophes ne s'accordaient sur rien, ni sur Dieu, ni sur l'âme, ni sur la destinée de l'homme. On vante leur morale; mais ne sait-on pas qu'ils l'empruntèrent au mosaïsme (1)? » Les Pères de l'Église disaient mieux, ils accusaient les philosophes d'avoir volé leur doctrine à Moïse. Vol ou emprunt, peu importe; l'accusation a tourné contre les accusateurs. Elle suppose, en effet, qu'il y a identité entre la science des philosophes et la vérité révélée; or, l'emprunt et le vol sont une fable inventée pour sauver l'honneur de la révélation. Ce qui reste vrai, c'est que les philosophes, par les seules lumières de la raison, ont découvert les vérités essentielles de la religion et de la morale. Vainement leur reproche-t-on leurs contradictions. Est-ce que par hasard les théologiens chrétiens s'entendent sur Dieu et l'âme? Singulière entente! Les uns admettent un Dieu en trois personnes, les autres nient la Trinité. Ceux-ci, et parmi eux des Pères de l'Église, enseignent que l'âme est corporelle, ceux-là qu'elle est essentiellement spirituelle. Sur la destinée de l'homme règne un accord tout aussi touchant; aux uns il faut absolument un enfer, pour satisfaire leur charité, d'autres y ajoutent le purgatoire : il y en a qui repoussent le purgatoire et l'enfer comme une invention digne d'un bourreau. Et l'on ose reprocher aux philosophes de n'être point d'accord entre eux! Pour savoir la vérité sur le rapport entre le christianisme et la religion naturelle, il faut renverser la thèse des orthodoxes; c'est à la religion naturelle que le christianisme a emprunté ce qu'il a de vrai : tout ce qui lui est propre, ses mystères et ses sacrements, sont des erreurs ou des superstitions.

(1) *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, pag. 362.

Les déistes trouvèrent d'autres adversaires, c'était le plus grand nombre; ils avaient trop de bon sens pour nier l'existence de la religion naturelle, et trop de science pour soutenir que les philosophes avaient puisé leur doctrine dans la Bible. Ils se rejetèrent sur l'insuffisance de la religion naturelle; c'est parce qu'elle était insuffisante, que Dieu lui-même révéla la vérité aux hommes. Cette défense du christianisme est devenue un thème favori pour les orthodoxes. Mais si on leur demande pourquoi la religion naturelle est insuffisante, ils ne s'accordent plus. La plupart répondent : parce qu'il y a des vérités que l'homme ne peut pas trouver par les forces de sa raison, puisqu'elles dépassent la raison; ce sont les mystères qui font l'essence de la religion, c'est pour cela que la religion naturelle n'a jamais été et ne sera jamais qu'une religion chimérique. Les déistes avaient d'avance répondu à cette apologie, en faisant la critique des mystères. Quel besoin l'homme peut-il avoir de mystères auxquels il ne comprend pas le premier mot? Et comment des dogmes qui ne sont pour lui qu'un vain son, peuvent-ils perfectionner son intelligence ou son âme? Et s'ils ne contribuent pas à son salut, dans la vraie acception du mot, qu'ont-ils de commun avec la religion?

Vous n'y êtes pas, dit le recteur d'un collége d'Oxford, le plus intelligent sans contredit des adversaires du déisme; si la religion naturelle est insuffisante, c'est qu'elle manque de sanction, car la seule sanction de la religion consiste dans les récompenses et les peines éternelles (1). Faut-il admirer ou déplorer l'aveuglement des apologistes chrétiens? Ce qu'ils reprochent à la religion naturelle fait précisément sa gloire, et ce qu'ils considèrent comme le fondement le plus solide de leur foi, en devient la ruine. Oui, il est très vrai que la religion naturelle ne connaît pas l'enfer, elle fait plus, elle prouve qu'il ne saurait y avoir de peines éternelles, infinies, pour des fautes commises par un être fini, à moins de faire de Dieu un tyran incompréhensible. Et c'est parce que la prétendue révélation a imaginé cette horrible sanction, que les hommes n'y veulent plus croire. Si l'Église a régné par les terreurs de l'enfer, c'est aussi par cette croyance impie qu'elle périra.

Les apologistes du christianisme étaient loin de se douter que

(1) *Conybeare*, dans *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, pag. 364.

leur apologie tournerait contre la révélation. Ils s'imaginaient, au contraire, que c'était la crainte des peines éternelles qui détournait les incrédules de la religion, car pour eux incrédulité et licence des mœurs étaient synonymes. Écoutons les ministres de l'Église qui obtinrent les prix fondés par le chevalier Boyle : « Entièrement licencieux dans leurs écrits et dans leurs mœurs, on voit clairement que les incrédules ne soutiennent leur doctrine, que parce qu'elle favorise le vice, de sorte que c'est *uniquement* la corruption qui fait pencher la balance (1). » « Les vices de cœur, dit un autre, mènent fort aisément au mépris du christianisme; dominés par les passions que la religion condamne, les infidèles cherchent leur repos dans une brutale indifférence (2). » En vérité, ces messieurs ne méritaient pas leur argent, et le bon chevalier Boyle aurait pu faire un meilleur emploi de sa fortune ! Il ne faut pas seulement supposer que les incrédules soient corrompus pour qu'ils agissent comme on le suppose, il faut encore qu'ils n'aient pas le sens commun. Qui ne sait qu'il y a avec l'enfer des accommodements aussi bien qu'avec le ciel? Au moment où Boyle donnait ses biens dans l'espoir de ramener les impies à la foi, il y avait un roi très pieux, qui, partant, ne pouvait manquer de faire son salut, et qui néanmoins ne s'était guère passé d'un plaisir, aussi longtemps que ses forces le lui avaient permis. Si Louis XIV pouvait se sauver tout en ayant eu trois reines, à l'imitation du sage Salomon, évidemment les hommes à passions brutales faisaient un mauvais calcul en se livrant à l'incrédulité ; car ils couraient toujours un risque, celui de l'enfer ; tandis que, en restant dans le sein de l'Église, ils pouvaient se vautrer dans les débauches et dormir sur leurs deux oreilles, cette bonne et sainte mère se chargeant de procurer leur salut.

Parlons sérieusement. Les prédicateurs boyliens combattaient l'incrédulité avec un zèle pur, nous n'en doutons pas, mais ils ne connaissaient point les hommes auxquels ils avaient affaire. Les déistes anglais n'étaient pas des incrédules. Est-ce que celui qui croit avec lord Herbert qu'il y a un Dieu, une Providence, une justice divine, est un incrédule, un impie? Ne sont-ce pas là les

(1) *Turner*, la Sagesse de Dieu, dans la rédemption de l'homme. (*Recueil boylien* t. III, pag. 439.

(2) Le docteur *Henry*, Obligation de croire la religion. (*Recueil boylien*, t. V, pag. 434.)

croyances fondamentales du christianisme? Et qu'est-ce que les orthodoxes croient de plus? Qu'il y a un Dieu-Homme, qu'il y a une Trinité, qu'il y a une prédestination, qu'il y a des peines éternelles, qu'il y a un péché originel à raison duquel tout homme mérite l'enfer, qu'il y a des mystères et des sacrements, que la créature peut manger son créateur. Voilà toutes choses que les déistes ne croyaient pas, il est vrai. Étaient-ils incrédules pour cela? Alors il faut dire que l'immense majorité, nous ne disons pas des hommes, mais des chrétiens, nous ne disons pas des réformés, mais des catholiques, sont incrédules. Il n'y a plus que les enfants et les femmes, il n'y a plus que les classes les plus ignorantes de la société qui aient conservé leur foi en tout cela. L'humanité en est venue à ce point que tous ceux dont la raison a conscience d'elle-même, ne croient plus rien de ce qu'il y a de miraculeux, de surnaturel dans le christianisme. En ce sens l'incrédulité est générale.

Quel est, dans cet état de choses, le rôle de ceux à qui la religion est chère? Se feront-ils les défenseurs quand même des croyances que l'esprit humain rejette? Crieront-ils contre l'incrédulité? S'emporteront-ils contre ceux qui désertent le christianisme officiel, en leur supposant toutes les mauvaises passions? C'est ce que faisaient les adversaires des déistes, et en le faisant, ils montraient qu'ils ne connaissaient pas les causes véritables de l'incrédulité. Qu'il y ait eu aux siècles derniers, qu'il y ait encore aujourd'hui des hommes futiles, chez lesquels le libertinage des mœurs engendre le libertinage de l'esprit, nous n'entendons pas le nier. Mais, certes, on ne comptera pas parmi ces libertins un Locke, un Shaftesbury, un Woolston. Voilà des incrédules d'un ordre nouveau, ce sont des croyants, sauf qu'ils ne partagent pas la foi de l'Église. Leur nombre va tous les jours croissant. A ceux-là on prêchera vainement, comme on le faisait au dix-septième et au dix-huitième siècle, que la corruption est la source de leur incrédulité, car cela n'est pas vrai; on les appellera tout aussi vainement dans le sein de l'Église, car ils sont incrédules, non parce qu'ils ne veulent pas croire, mais parce qu'ils ne peuvent plus croire. Ces incrédules, à la différence des libertins, ne se convertiront jamais. Est-ce à dire que la religion périra, si cette incrédulité continue à se répandre, et qu'il faut l'arrêter à tout prix?

C'est ce que disent aujourd'hui les défenseurs de l'Église. Mais qu'ils y prennent garde. D'abord leur tentative de ressusciter la vieille religion ne peut réussir, car c'est la plus impossible des impossibilités : elle implique une contradiction flagrante. N'est-ce pas à raison des mystères et du surnaturel qui font l'essence du christianisme historique, que les incrédules dont nous parlons le désertent? Et l'on voudrait tarir la source de l'incrédulité, en ramenant les hommes à croire le surnaturel et les mystères! On en a fait l'expérience de nos jours dans le sein de l'Église catholique. On a forgé un nouveau mystère, et qu'y a-t-on gagné? Si l'immaculée conception a épaissi les ténèbres de la superstition dans les classes où règnent l'ignorance et la stupidité, elle a éloigné du christianisme bien des hommes que leur éducation et leurs relations y attachaient. Que la leçon serve à l'Église! Et si l'Église persiste à être aveugle, que les hommes, qui sont convaincus que l'humanité ne peut vivre sans religion, profitent de l'enseignement! La question qui s'agite entre les incrédules et les orthodoxes est de savoir s'il y aura encore une religion, ou s'il faut dire avec les matérialistes que la religion est un long égarement de l'esprit humain. Cette question nous ramène aux déistes. Notre réponse est que le déisme est le seul moyen de sauver la religion.

Où y a-t-il aujourd'hui le plus de foi, dans les pays catholiques, ou dans les pays protestants? La foi s'est conservée chez les réformés, et dans toutes les classes de la société; faut-il en demander la raison? C'est parce que la foi s'est transformée. Et comment, par qui, sous quelle influence, la transformation s'est-elle opérée? Par le lent travail de la raison, c'est à dire par le mouvement que l'on appelle déisme; c'est parce que, comme le voulait Locke, le christianisme s'est fait *raisonnable*, qu'il y a encore des chrétiens. Il n'y a plus de déistes, dit-on. Nous répondons qu'il y en a plus que jamais, mais ils s'appellent réformés; toutes les sectes protestantes sont dans cette voie. Dans les pays catholiques, la destinée de la religion est bien différente. Là on croit qu'il n'y a qu'un moyen d'avoir de la religion : c'est de croire ce qui est incroyable, et de pratiquer mille et une superstitions qui enchaînent la raison humaine aux pieds d'un sacerdoce ambitieux. Tout homme, qui veut conserver l'indépendance de sa raison, cesse d'être catholique. Tous ceux qui refusent de plier

sous la dégradante domination du prêtre cessent d'être catholiques. Et en cessant d'être catholiques, que deviennent-ils? La plupart passent de l'excès de la crédulité à l'excès de l'impiété. Il n'y a qu'un moyen de salut pour eux, c'est le déisme, c'est la religion naturelle. Bénissons donc les déistes : ceux que l'on accuse d'être les ennemis de la religion en sont les sauveurs.

§ 3. Les philosophes français et la religion

Nº 1. *Le déisme anglais et la philosophie française*

I

D'où procède la philosophie du dix-huitième siècle? A cette question, les adversaires des philosophes répondent : « Nos incrédules français, et parmi eux les premiers de ce siècle, ne sont que les copistes, les plagiaires des Anglais (1). » On va jusqu'à fixer la date de cette importation, comme s'il s'agissait de quelque marchandise de contrebande que les Anglais auraient fait entrer en France : « Cela se fit, dit-on, sous le régent. Tant que Louis XIV vécut, on ne connaissait guère en France les écrits dans lesquels les libres penseurs d'Angleterre attaquaient le christianisme au nom de la raison. Après sa mort, la licence de l'esprit alla de pair avec la licence des mœurs; les ouvrages des déistes anglais inondèrent la France. Il n'y avait pas de petit maître qui n'eût la prétention d'être un esprit fort. Les Français sont nés frondeurs, dit un de leurs poètes; ils se jetèrent avec passion dans l'incrédulité. Les beaux esprits, les hommes de lettres lui donnèrent le charme de la forme : tout le monde voulut être philosophe, à la façon des libres penseurs d'Angleterre. De là le poison de l'impiété qui infecta toutes les classes de la société (2). »

Ceux à qui la libre pensée est chère, doivent accueillir avec défiance cette espèce d'accusation contre la philosophie du dix-huitième siècle, parce qu'elle émane du camp ennemi. Les témoignages que nous venons de rapporter sont ceux du cardinal Fleury

(1) *Bergier*, Dictionnaire de théologie, introduction, § 9, et au mot *Incrédules*.
(2) Voyez les extraits des mémoires manuscrits du cardinal *Fleury*, dans *Schlosser*, Geschichte des XVIIIme Jahrhunderts, t. I, pag. 523.

et de l'abbé Bergier, le premier, peu ami des philosophes, le second, leur adversaire en titre. Faire passer Voltaire pour un plagiaire, et la philosophie du dernier siècle pour une mode, un caprice né sous la régence, était d'une bonne tactique; mais précisément pour cela, ce serait faire acte de complicité que d'aider à propager, dirons-nous, ce préjugé ou cette calomnie des catholiques. C'est ce qu'a fait un historien des *libres penseurs* : à l'entendre, les plus grands écrivains du siècle dernier, ceux qu'il est convenu d'appeler des philosophes, n'ont qu'une grandeur d'emprunt, ils doivent tout aux déistes anglais; Voltaire ne fit que donner le charme de son style aux idées qu'il puisait dans Bolingbroke et dans Shaftesbury (1). Chose singulière! Voltaire lui-même proclame à chaque instant cette filiation, et semble presque en être fier. Nous allons l'entendre, car il est partie en cause.

Voltaire écrit à Helvétius : « Nous ne sommes pas faits, en France, pour arriver les premiers; les vérités nous sont venues d'ailleurs. Mais c'est beaucoup de les adopter (2). » Il écrit à son ami Thirion : « Depuis trente ans, nous avons tout pris des Anglais : philosophie, petite vérole, nouvelle charrue et finances... Il me semble qu'on veut vous ôter, à vous autres, Parisiens, la liberté de penser, que vous devez aussi aux Anglais (3). » C'est surtout la philosophie, la libre pensée, qui intéresse Voltaire. Il écrit à Marmontel :« Je conviens que la philosophie s'est beaucoup perfectionnée dans ce siècle, mais à qui le devons-nous? Aux Anglais; ils nous ont appris à raisonner hardiment (4). » Nous pourrions multiplier ces citations, car Voltaire ne se lasse pas de répéter ces aveux, mais il importe de saisir sa vraie pensée. On lui a reproché sa vanité, c'est un défaut de la race française; on le pardonne volontiers à celui qui, s'il avait tort d'être vain, avait quelque raison d'être fier. C'est dire qu'il n'avait pas la moindre envie d'être un copiste. Rappelons-nous qu'il fut un des premiers à faire connaître Shakespeare à ses compatriotes. Mais quand le poète anglais trouva en France des admirateurs qui voulaient le mettre au dessus de Racine, au dessus de Corneille, Voltaire,

(1) *Noack*, Die Freidenker in der Religion, t. II, pag. 4.
(2) Lettre à Helvétius du 26 juin 1765.
(3) Lettre du 5 mai 1759 à Thirion.
(4) Lettre du 1er novembre 1769.

intéressé personnellement à maintenir la supériorité du théâtre français, traita son grand émule de Gilles et voulut le reléguer dans les foires. Est-ce que Voltaire ne se serait pas récrié aussi contre l'accusation de plagiat, en matière de libre pensée?

On a fait la remarque, et elle est fondée, que Voltaire aime à rapporter à l'époque de son séjour en Angleterre l'invasion des idées anglaises en France (1). Il se vante d'avoir été le premier qui apprit la langue anglaise, d'avoir le premier initié les Français à la littérature d'Angleterre, et surtout d'avoir le premier osé rendre justice à la sagesse profonde de Locke (2). Il faut l'entendre lui-même : « Il y a des pays où la superstition, également lâche et barbare, abrutit l'espèce humaine; il y en a d'autres où l'esprit humain jouit de tous ses droits. Entre ces deux extrémités, l'une céleste, l'autre infernale, il est un peuple mitoyen chez qui la philosophie est tantôt accueillie et tantôt proscrite; chez qui Rabelais a été imprimé avec privilége, mais qui a laissé mourir le grand Arnauld de faim dans un village étranger; un peuple qui a vécu dans des ténèbres épaisses depuis le temps de ses druides jusqu'au temps où quelques rayons de lumière tombèrent sur lui de la tête de Descartes. Depuis, le jour lui est venu d'Angleterre. Mais croira-t-on bien que Locke était à peine connu de ce peuple, il y a environ trente ans? Croira-t-on bien que, lorsqu'on lui fit connaître la sagesse de ce grand homme, des ignorants en place opprimèrent violemment celui qui apporta le premier ces vérités de l'île des philosophes dans le pays des frivolités (3)? »

Ainsi l'Angleterre est l'île des philosophes, la France le pays des frivolités, et Voltaire est le premier qui communiqua à ce peuple léger les vérités découvertes par la libre pensée. C'est la race française que Voltaire semble abaisser devant ses éternels rivaux. Serait-ce bien là toute sa pensée? Non, s'il célèbre la sagesse anglaise, c'est pour y trouver un appui et une autorité; s'il gourmande la légèreté française, c'est pour éveiller et stimuler la vanité irritable de ses compatriotes. La philosophie était mal vue en France; on l'accusait de saper les fondements de

(1) *Tabaraud*, Histoire du philosophisme anglais, t. II, pag. 318.
(2) *Lettre à l'Académie française*. (Mélanges littéraires.)
(3) *Petit Commentaire sur l'éloge du dauphin de France*, par Thomas. (Mélanges littéraires. *OEuvres*, t. XLII, pag. 399.)

l'autel et du trône. Prenez-vous-en aux vrais coupables, dit Voltaire. « C'est la fatale philosophie des Anglais qui a commencé tout le mal. Ces gens-là, sous prétexte qu'ils sont les meilleurs mathématiciens et les meilleurs physiciens de l'Europe, ont abusé de leur esprit, jusqu'à vouloir examiner les mystères. Cette contagion s'est répandue partout (1). » Voltaire écrit cela à Helvétius, il veut l'encourager dans la bonne voie où il est entré, il veut l'exciter à poursuivre. C'est dans le même esprit qu'il écrit à la Chalotais, le procureur général qui fit une si rude guerre aux jésuites : « J'avoue que je suis jaloux quand je jette les yeux sur l'Angleterre. Les Anglais ont été longtemps plus imbéciles que nous, il est vrai ; mais voyez comme ils se sont corrigés. Ils n'ont plus de moines ni de couvents, mais ils ont des flottes victorieuses ; leur clergé fait de bons livres et des enfants ; leurs paysans ont rendu fertiles des terres qui ne l'étaient pas ; leur commerce embrasse le monde, et leurs philosophes ont appris des vérités dont nous ne nous doutions pas (2). » Si Voltaire est jaloux des Anglais, il espère néanmoins que, grâce à ses efforts, les Français rivaliseront avec eux : « On a beau faire, il arrivera en France, chez les honnêtes gens, ce qui est arrivé en Angleterre; nous avons pris des Anglais les annuités, les fonds d'amortissement, la construction et la manœuvre des vaisseaux, l'attraction, le calcul différentiel, l'inoculation ; nous prenons insensiblement leur noble liberté de penser et leur profond mépris pour les fadaises de l'école. Les jeunes gens se forment (3)! Avec le temps les Welches deviendront des Anglais. Dieu leur en fasse la grâce (4) ! »

Les préjugés séculaires ne s'en allaient pas assez vite au gré de l'impatience de Voltaire. Il manquait à la France la liberté politique. Telle était la vraie cause de son infériorité. Voltaire le sentait, et dans ses moments de découragement, il s'écriait : « Que nous sommes petits et misérables en comparaison des Grecs, des Romains et des Anglais (5) ! » « Les Anglais sont des hommes et les Français des enfants. Helvétius qui, dans son livre de l'Esprit,

(1) *Lettre à Helvétius*, du 25 août 1763. (*OEuvres*, t. LII, pag. 180.)
(2) *Lettre à la Chalotais*, du 3 novembre 1762. (*OEuvres*, t. LI, pag 526.)
(3) *Lettre à Helvétius*, du 15 septembre 1763. (*OEuvres*, t. LII, pag. 186.)
(4) *Lettre* du 12 avril 1764, à madame la marquise du Deffand. (*OEuvres*, t. LII, pag. 330.)
(5) *Lettre à Marmontel*, du 22 avril 1764. (*OEuvres*, t. LII, pag. 331.)

n'a pas dit la vingtième partie des choses utiles et hardies dont on sait gré à Hume et à vingt autres Anglais, a été persécuté chez les Welches et son livre y a été brûlé (1). » Voltaire veut que les Français deviennent libres comme les Anglais ; il les pique d'honneur, il excite leur amour-propre, leur vanité, leur intérêt, en leur montrant que les Anglais sont devenus puissants depuis qu'ils sont libres : « Le commerce des pensées est interrompu en France ; il n'est pas permis d'envoyer des idées de Lyon à Paris. On saisit les manufactures de l'esprit humain comme des étoffes défendues. C'est une plaisante politique de vouloir que les hommes soient des sots, et de ne faire consister la gloire de la France que dans l'opéra-comique. Les Anglais en sont-ils moins heureux, moins riches, moins victorieux pour avoir cultivé la philosophie ? Ils sont aussi hardis en écrivant qu'en combattant, et bien leur en a pris. Nous dansons mieux qu'eux, je l'avoue ; c'est un grand mérite, mais il ne suffit pas. Locke et Newton valent bien Dupré et Lulli (2). »

II

Qu'y a-t-il de vrai dans l'opinion qui rattache la philosophie française aux déistes anglais ? Nous ne prendrons pas la peine de répondre aux ennemis du dix-huitième siècle. Cet immense mouvement, un plagiat ! Et quand cela serait, qu'est-ce que cela prouverait ? Les orthodoxes accusent aussi Luther d'être un plagiaire ; ils ne s'aperçoivent pas qu'en voulant rabaisser leurs ennemis, ils relèvent leur cause. Si Luther, si Voltaire n'avaient aucun précurseur, ils seraient seuls à se révolter contre la tradition, contre les sentiments universels de l'humanité, et quelque grands qu'ils fussent comme personnalités, leur isolement ferait douter de leur mission. Mais si le réformateur et le philosophe ont eux-mêmes une tradition, ils cessent d'être des insurgés, pour devenir les organes du genre humain. Oui, il est très vrai que Voltaire n'est pas le premier qui ait fait la guerre à l'Église ; reste à savoir si la libre pensée procède de l'Angleterre. C'est demander s'il n'y a pas

(1) *Lettre* du 20 juin 1764, à la marquise du Deffand. (*OEuvres*, t. LII, pag. 397.)
(2) *Lettre* du 13 janvier 1765, à Élie de Beaumont. (*OEuvres*, t. LIII, pag. 8.)

eu de libres penseurs en France avant les déistes anglais, si, comme on le prétend, la philosophie a été importée un beau jour en France sous le régime mal famé du Régent.

Est-ce que les défenseurs de l'Église ne connaissent pas certains personnages qui s'appellent Rabelais, Montaigne, Charron, Bodin (1)? Voilà, nous semble-t-il, des libres penseurs de bon aloi. Qu'est-ce qu'il y avait de sacré pour le curé de Meudon? L'auteur des *Essais* respecte fort la religion, dit-il; ne vous fiez pas à sa bonhomie, le poison du doute qu'il débite est d'autant plus dangereux qu'il est caché, et que Montaigne en fait la plus attrayante des choses. Le livre de Charron, son disciple, devint l'Évangile des gens du monde, et cet Évangile n'est pas celui du Christ, ou du moins du christianisme historique, c'est celui de la morale dégagée du dogme, c'est à dire de la religion naturelle. Bodin est plus franc, plus agressif; il met toutes les religions en présence, et les fait combattre l'une contre l'autre; il attaque la révélation, il attaque la divinité de Jésus-Christ, il attaque les mystères, il attaque l'éternité des peines; et qui sort vainqueur de la lutte? Toujours la morale, la religion de la nature. Tels étaient les sentiments qui régnaient au seizième siècle dans les classes lettrées. Or vers cette époque voyagea en France un lord d'Angleterre, le premier écrivain anglais qui ait formulé les principes de la religion naturelle. Chez qui Herbert s'inspira-t-il? Ce n'est certes pas en Angleterre qu'il puisa les maximes de sa religion : il était à la lettre isolé parmi les Anglais, au moins comme écrivain. N'est-il pas probable que le voyageur philosophe s'imbut des croyances qui dès lors étaient celles des classes lettrées en France?

Comme le déisme et la religion naturelle font leur apparition première après la réforme, on pourrait croire que la libre pensée a ses racines dans la révolution religieuse du seizième siècle. C'est une opinion qui est également très répandue et qui a été renouvelée de nos jours. Un jeune écrivain qui s'est fait le défenseur de la philosophie contre l'Église, et qui est digne de cette belle cause, M. Lanfrey s'est élevé, et avec raison, contre le préjugé qui fait importer la liberté de penser d'Angleterre, à peu près comme les premiers navigateurs rapportèrent d'Amérique le

(1) Voyez le tome IXe de mes *Études*, 2e édition.

tabac ou le coton. D'après lui, la libre pensée est la conséquence naturelle, spontanée et nécessaire de la réforme (1). Si par là il entend que le protestantisme fut un mouvement de libre pensée, c'est également une erreur et un préjugé. Luther réclamerait contre un tel éloge qui, à ses yeux, serait un reproche sanglant. Il fit une rude guerre à la philosophie, et pourquoi? Parce qu'elle tendait à mettre la raison au dessus de la foi, parce qu'elle estimait la morale d'Aristote plus que l'Évangile. Le réformateur ravala la raison et exalta la foi. Calvin fit mieux encore; il dressa un bûcher à Genève; et quel était le crime de Servet? Celui de tous les philosophes; il attaquait la Trinité, c'est à dire la divinité de Jésus-Christ et par suite la révélation. La réforme, loin d'inaugurer le règne de la libre pensée, fut une réaction contre l'incrédulité qui trônait jusque dans le Vatican, et cette incrédulité était très proche parente du doute de Montesquieu et de la sagesse de Charron.

Les guerres provoquées par la réforme et les luttes sanglantes des confessions rivales furent une nouvelle cause d'incrédulité. L'indifférence religieuse naquit du dégoût des querelles de religion. En France, cette réaction fut si violente, que les incrédules y formèrent en quelque sorte école; on les appelait les *athées*. Il ne faut pas prendre cet athéisme au pied de la lettre; ce n'était que la négation du Dieu des chrétiens, du Dieu-homme, la négatiou d'une révélation miraculeuse. On comptait les athées par milliers. Le père Mersenne, correspondant de Descartes, prétendait qu'à Paris seul il y en avait cinquante mille (2). Certes, une incrédulité qui doit son origine à la réaction contre les disputes sanglantes des sectes chrétiennes, ne peut pas être rapportée à la réforme, car elle était hostile au protestantisme aussi bien qu'à l'Église de Rome. D'ailleurs, la défection est antérieure à la réforme; elle plonge ses racines jusque dans le moyen âge. Il faut remonter au roman de la *Rose* et au roman plus vieux encore du *Renard*, pour entendre les premiers accents de l'incrédulité; voilà les ancêtres de Voltaire, ils sont de race gauloise et de bon lieu, car ce sont des oints du Seigneur qui s'amusent à tourner en dérision tous les mystères du catholicisme et qui prêchent la loi de nature.

(1) *Lanfrey*, l'Église et les Philosophes au dix-huitième siècle, pag. 99.
(2) Voyez le tome IX[e] de mes *Études*, 2[e] édition.

Nous avons mis ailleurs ce fait important dans tout son jour (1). C'est donc en plein catholicisme qu'éclata le premier mouvement de la libre pensée; et, chose remarquable, les pays catholiques sont restés le séjour favori des libres penseurs. La renaissance est italienne, et l'on sait qu'elle est accusée de paganisme. Le prétendu retour à la religion d'Homère est, en réalité, un retour à la religion des philosophes, qu'on appelle déisme, religion naturelle ou philosophie. Au seizième siècle, les hardis penseurs que nous avons nommés sortent tous de l'Église orthodoxe et plusieurs appartiennent au clergé : Rabelais était curé, Charron était ministre de l'Église. Quelle est la terre qui nourrit les libres penseurs les plus décidés ? La terre du pape. L'Italie compte d'illustres martyrs parmi les philosophes : Jordano, Bruno, Vanini. Rien de plus naturel. Le catholicisme pousse nécessairement, fatalement à l'incrédulité tous ceux qui ne veulent pas croire les dogmes chrétiens, parce qu'ils sont absurdes. Une religion qui prend plaisir à choquer la raison, doit exciter la raison à la révolte. Le protestantisme, au contraire, tel qu'il s'est développé sous l'influence des sentiments et des idées de l'humanité moderne, donne satisfaction à la raison tout ensemble et au besoin de croire ; dès lors la raison n'a plus de motif pour s'insurger contre la foi.

Est-ce à dire que le déisme anglais n'ait eu aucune influence sur la philosophie française ? Il faudrait s'inscrire en faux contre Voltaire pour le soutenir. Mais il importe de préciser cette influence et de la renfermer dans ses vraies limites. Les admirateurs de Voltaire les plus sincères, les plus passionnés, s'en sont fait une fausse idée. Écoutons Condorcet. Voltaire passa plusieurs années en Angleterre : « Newton n'était plus, mais son esprit régnait sur ses compatriotes qu'il avait instruits à ne reconnaître pour guides, dans l'étude de la nature, que l'expérience et le calcul. Locke, dont la mort était encore récente, avait donné le premier une théorie de l'âme humaine, fondée sur l'expérience, et montré la route qu'il faut suivre en métaphysique pour ne pas s'égarer. La philosophie de Shaftesbury, commentée par Bolingbroke, embellie par les vers de Pope, avait fait naître en Angleterre un déisme qui annonçait une morale fondée sur des motifs faits pour

(1) Voyez mon *Étude sur la réforme.*

émouvoir les âmes élevées, sans offenser la raison. » Le contraste entre l'Angleterre et la France, continue Condorcet, « devait exciter l'enthousiasme d'un homme qui, comme Voltaire, avait dès son enfance sécoué tous les préjugés. L'exemple de l'Angleterre lui montrait que la vérité n'est pas faite pour rester un secret entre les mains de quelques philosophes et d'un petit nombre de gens du monde instruits, ou plutôt endoctrinés par les philosophes, riant avec eux des erreurs dont le peuple est la victime, mais s'en rendant eux-mêmes les défenseurs, lorsque leur état ou leur place leur y fait trouver un intérêt, et prêt à laisser proscrire ou même persécuter leurs précepteurs, s'ils osent dire ce qu'eux-mêmes pensent en secret (1). »

Les pensées que Condorcet prête à Voltaire appartiennent à son disciple plutôt qu'au maître. Voltaire, par son dédain superbe pour la canaille, était de la famille de ces libres penseurs dont Condorcet fait la satire; il est certain qu'il était aristocrate de sa nature et que l'Angleterre ne lui inspira pas le goût de la démocratie. Mais que le spectacle de la liberté anglaise l'ait frappé, cela est incontestable. Lui-même nous le dit (2) : « L'Angleterre est un pays où l'on pense librement, sans être retenu par aucune crainte servile. Si je suivais mon inclination, c'est là que je me fixerais dans l'idée seulement d'apprendre à penser. » Voltaire n'avait pas besoin de l'exemple de l'Angleterre pour penser librement, il était né libre penseur. Avant de savoir un mot d'anglais et tout jeune encore, il avait écrit ce beau vers dans sa Henriade :

Et si leurs cœurs furent justes, ils ont été chrétiens.

Tabaraud, qui s'y connaît, découvre le venin du *tolérantisme* dans la *Henriade*, et il a raison au point de vue de l'orthodoxie, car la religion que Voltaire célèbre dès ses premiers vers, est la religion naturelle (3). Voltaire ne changea pas de croyance pendant son séjour en Angleterre; déiste il y était allé, déiste il en revint. Dans *Zaïre*, il dit d'Orosmane :

Généreux, bienfaisant, juste, plein de vertus,
S'il était né chrétien, que serait-il de plus?

(1) *Condorcet*, Vie de Voltaire. (*OEuvres* de Voltaire, t. LXIV, pag. 18.)
(2) *Voltaire*, Lettre du 12 août 1726.
(3) *Tabaraud*, Histoire du philosophisme anglais, t. II, pag. 351.)

Voilà, s'écrie Tabaraud, l'*indifférentisme* en plein. Indifférence pour la foi, oui; mais certes pas pour la morale. Les vers de *Zaïre* et ceux de la *Henriade* sont inspirés par une seule et même croyance : c'est la religion naturelle.

Voltaire n'avait donc pas besoin de lire Locke et Shaftesbury, ou de converser avec Bolingbroke, pour devenir libre penseur : il l'était. Qu'est-ce qui fit une si vive impression sur lui en Angleterre? C'est que les Anglais avaient le droit de penser librement; tandis que les Français, tout aussi hardis philosophes, ne pouvaient manifester leurs pensées qu'enchaînés : l'Angleterre était libre, la France était esclave. Les déistes anglais ne se cachaient point pour dire leur pensée; ils parlaient ouvertement, c'était leur droit. En France, on était libre penseur avec ses amis, entre quatre murs; dans la société, l'on mettait un masque, sinon d'hypocrisie au moins de respect. Les plus audacieux, comme Voltaire, épuisaient leur esprit pour donner à leur pensée une tournure telle qu'elle ne passât pas pour ce qu'elle était réellement. Ce qui était un droit en Angleterre, était un crime en France. A ce titre, l'exemple de l'Angleterre fut certainement un grand bienfait, et l'on doit bénir Voltaire d'avoir répandu en France, non la libre pensée, mais la conviction que l'homme a le droit de penser librement.

Tel est le beau côté de l'anglomanie qui règna en France, et dont Montesquieu et Voltaire furent les plus nobles organes. Voltaire écrit en 1754 à l'abbé d'Olivet : « L'anglais commence à prendre une grande faveur : je vois que, jusqu'aux princes, tout le monde veut l'entendre, parce que c'est de toutes les langues celle dans laquelle on a pensé le plus hardiment et le plus fortement. *On ne demande en Angleterre permission de penser à personne*. Croiriez-vous que dans la ville de Colmar où je suis, j'ai trouvé un ancien magistrat qui s'est avisé d'apprendre l'anglais à l'âge de soixante et dix ans, et qui en sait assez pour lire les bons auteurs avec plaisir (1)? » Helvétius porte aux nues la liberté anglaise : « Point d'Anglais, dit-il, qui, derrière le rempart de ses lois, ne puisse braver le pouvoir des grands, insulter à l'ignorance, à la superstition et à la sottise. L'Anglais est né libre; qu'il profite

(1) *Lettre* du 26 mars 1754. (*Œuvres*, t. XLIX, pag. 107.)

donc de cette liberté, pour éclairer le monde. Anglais, usez de votre liberté, de ce don qui distingue l'homme de l'esclave vil et de l'animal domestique, pour dispenser la lumière aux nations (1)! »

Il y avait un bienfait plus précieux à dispenser aux nations que les fruits de la liberté, c'était la liberté même. On a accusé les philosophes d'avoir été les flatteurs des rois et du despotisme : c'est une calomnie catholique. Nous dirons ailleurs (2) que les philosophes furent les précurseurs de la révolution dans ses aspirations à la liberté politique, aussi bien que dans sa réaction contre une Église, ennemie née de toute liberté. Malheureusement l'état de la France rendait la réforme régulière, pacifique, impossible. En Angleterre, la liberté politique précéda la liberté de penser : c'est une tradition de race qui plonge ses racines jusque dans la nuit du moyen âge. Quand vint la réformation, et à sa suite l'éveil de la libre pensée, les Anglais étaient préparés à pratiquer la liberté. Voilà pourquoi la libre pensée n'y eut pas des allures révolutionnaires, subversives : l'exercice d'un droit ne peut pas bouleverser la société. Il en fut bien autrement en France. Au lieu d'un gouvernement libre, c'est le despotisme qui s'y développa, au point que Louis XIV put dire : l'État c'est moi; c'était le régime des Césars. On sait ce que le grand roi fit de la liberté religieuse qu'un édit solennel garantissait aux réformés. La France catholique applaudit à la révocation de l'édit de Nantes; elle ne s'apercevait pas qu'elle applaudissait à sa servitude. Comment y aurait-il une pensée libre là où la conscience est esclave? Il est vrai que même sous Louis XIV, alors que tout le monde s'empressait d'aller à la messe, pour plaire au maître, il y avait des libres penseurs. Mais ils étaient obligés de se cacher. Se cacher pour penser librement! Quelle monstruosité! Cet état de contrainte devait conduire à des résultats funestes. La libre pensée devint une espèce de conspiration, qui se tramait à l'ombre : comprimée, persécutée, elle s'aigrit, elle dépassa les bornes de la liberté et se jeta dans la licence.

Maintenant on comprendra les tendances et les destinées diverses du déisme anglais et de la philosophie française. Les déistes ne

(1) *Helvétius*, de l'Homme, section II, chap. III.
(2) Voyez le tome XIII[e] de mes *Études*.

sont pas ennemis de la religion, ils ne sont pas même ennemis du christianisme ; ils procèdent de la réforme ; en examinant les bases du christianisme, ils font ce qu'avaient fait avant eux les sectes chrétiennes. Aussi ne cachent-ils pas leur drapeau, ils le portent haut et ferme. Les orthodoxes leur répondent ; les déistes répliquent. C'est une discussion entamée au nom de la raison et qui se poursuit avec les armes de la raison. Elle aboutit à rationaliser le christianisme, en ce sens du moins que l'on peut se dire chrétien sans devoir abdiquer sa raison : si Locke est chrétien, les déistes le sont aussi, les unitairiens également. Ainsi se prépare lentement l'accord de la raison et de la foi, parce que la foi devient de plus en plus raisonnable. Les choses ne pouvaient point se passer de même en France. Là les réformés ne conservèrent pas même la tolérance que les traités leur assuraient. Il n'y avait qu'une religion, et on était fermement persuadé qu'il n'en pouvait y avoir une autre. Les libres penseurs ne manquaient pas; mais il leur était défendu de manifester leurs sentiments : ils devenaient criminels en usant d'un droit que Dieu donne à toutes ses créatures, en pratiquant un devoir que Dieu impose à tout être doué de raison et de conscience. La révolte contre cet abus de la force était inévitable. Les philosophes attaquèrent toute religion, puisqu'on leur disait que le catholicisme était la religion en essence. Ils l'attaquèrent, non avec les armes de la raison, puisqu'on leur faisait un crime d'en user, mais avec les armes du ridicule, arme terrible au sein d'une nation qui brille par l'esprit. Les excès furent inévitables, mais à qui faut-il les imputer, aux tyrans ou aux victimes de la tyrannie?

Malgré ses excès, la philosophie du dix-huitième siècle a sa raison d'être et sa justification. Il y a quelque chose de très illogique et même de peu franc dans le déisme anglais, comme dans le protestantisme avancé qui en dérive. Les déistes et les protestants continuent à se dire chrétiens, alors qu'ils ne conservent plus rien du christianisme historique. Chacun se fait un christianisme à sa guise en appelant chrétiennes les croyances qu'il tient du mouvement progressif de l'humanité bien plus que de Jésus-Christ. Il est certain que cela favorise le passage du christianisme traditionnel à une nouvelle religion. C'est un grand avantage : l'esprit religieux se conserve en se transformant. Dans les pays

catholiques, la transition est difficile, trop souvent l'incrédulité absolue prend la place de la superstition. Toutefois la philosophie française n'est pas, comme on le croit généralement, une pure négation, rien qu'une œuvre de destruction. Elle a aussi des éléments d'avenir, elle construit tout en démolissant, et toujours elle procède d'une façon franche et décidée. Les philosophes du dernier siècle ne transigent pas avec la superstition, comme on le fait trop souvent dans les pays protestants. Ils n'acceptent rien de ce que la raison rejette. Le rationalisme n'exclut pas la foi dans les grandes vérités de la religion. C'est en définitive le même travail qui se fait, sous des formes différentes, dans le catholicisme et dans le protestantisme, c'est le même but, la rénovation religieuse de la société : les voies seules diffèrent. Les voies sont marquées d'avance, la volonté de l'homme y est pour peu de chose. Il se trouve dans une situation donnée, qu'il n'a point faite, et qu'il doit néanmoins subir. Cela ne l'empêche pas d'être responsable, mais il ne l'est pas de son point de départ. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue, quand on apprécie les philosophes du dix-huitième siècle; leur incrédulité était fatale. C'est le catholicisme qui en répond, ce n'est pas la philosophie.

N° 1. *Les spiritualistes*

a. Voltaire (1)

I

Voltaire écrit au prince de Gallitzin, ambassadeur de Russie, près la cour de Versailles : « Il s'est fait, depuis environ quinze ans, une révolution dans les esprits qui fera une grande époque. *Les cris des pédants annoncent ce grand changement, comme les croassements des corbeaux annoncent le beau temps* (2). » Qui a produit cette heureuse révolution, et en quoi consiste-t-elle ? Elle a brisé les chaînes de la superstition ; ce sont les philosophes, Voltaire à leur tête, qui sont les libérateurs de l'humanité. Les cris des

(1) Œuvres de *Voltaire*, édition de Renouard.
(2) *Lettre* du 16 août 1767. (*Œuvres*, t. LIV, pag. 249.)

oiseaux de nuit n'ont pas discontinué ; de nos jours, époque de honteuse réaction, ils ont redoublé, mais il leur faut les ténèbres de l'ignorance pour se faire entendre : la lumière de la raison les chasse et les relègue dans leurs sombres réduits. Ces hiboux annoncent-ils aussi le beau temps, comme les corbeaux dont parle Voltaire ? Ils révèlent au moins la grandeur de l'homme contre lequel s'élèvent tant de furieuses clameurs. Quand Voltaire est attaqué, l'on peut être sûr que c'est à la raison humaine que la guerre est déclarée par ses éternels ennemis, les hommes du passé qui regrettent l'heureux temps où l'Église dominait sur le monde au nom d'un dogme prétendu divin. Vaine tentative ! et vains regrets ! L'on ne ressuscite pas les religions qui sont mortes. C'est un miracle aussi impossible que ceux sur lesquels se fonde la révélation chrétienne. Les fers qui entravaient la libre pensée sont brisés ; et l'humanité reconnaissante saluera toujours de ses acclamations, le génie extraordinaire qui plus que tout autre aida à l'affranchir.

Rien de plus stupide que la réaction du passé contre l'avenir. Écoutons les défenseurs de l'Église ; il suffit d'entendre leurs cris de fureur pour les apprécier eux et l'homme qu'ils traînent dans la boue. Voici un honnête prêtre, à qui la révolution a fait perdre la tête ; c'est à Voltaire qu'il s'en prend : « Soixante et dix ans de blasphèmes, dit Barruel, de sophismes, de sarcasmes, de mensonge, de haine contre le Christ et contre tous ses saints, ont fait de Voltaire le coryphée des impies du siècle. L'abus des grands talents ne servit jamais plus efficacement l'irréligion ; jamais homme n'a distillé avec tant d'art, le poison des erreurs et des vices, semé de tant de fleurs, les routes du mensonge et de la corruption, séduit l'adolescence avec tant de prestiges, fait tant d'apostats, causé tant de pertes, et occasionné tant de larmes à l'Église. Sa plume était le glaive du *Mahomet de l'Occident* (1). » L'abbé Barruel ne s'aperçoit pas qu'en voulant flétrir Voltaire, il l'exalte. Mahomet n'est-il pas le fondateur d'une religion puissante qui a mis fin à l'empire du christianisme dans une grande partie de l'Orient ? Si Voltaire est le *Mahomet de l'Occident*, il est aussi un fondateur de religion. En effet, il a fondé une religion nou-

(1) *Barruel*, Histoire du clergé pendant la révolution française, pag. 88.

velle : elle s'appelle humanité, et le premier dogme qu'elle enseigne c'est la tolérance ; tandis que le christianisme traditionnel, par l'organe de Bossuet, le dernier Père de l'Église, faisait de l'intolérance un droit et un devoir, de sorte que la liberté de penser était une hérésie. Quelle est la religion que nous suivons aujourd'hui, est-ce celle de Bossuet ou celle Voltaire? La liberté de penser est inscrite dans nos constitutions, et l'intolérance est devenue un crime.

Plus la réaction du catholicisme avance, plus elle devient inintelligente. L'abbé Barruel était du moins un homme sincèrement religieux, tandis que c'est à peine si l'on peut dire que la religion inspire le fougueux de Maistre : il est le type de ceux qu'on appelle aujourd'hui conservateurs ; mais les conservateurs catholiques, si on les laissait faire, deviendraient les pires des révolutionnaires, car ils ramèneraient les peuples au moyen âge, et cela au besoin par la force. On conçoit que le dix-huitième siècle les gêne dans cette belle œuvre : de là leur sainte fureur. Au lieu de combattre par la raison ceux qui ont vaincu le christianisme traditionnel par la raison, ils ne trouvent que des injures et d'impuissantes malédictions. Le comte de Maistre admire Voltaire ; mais c'est pour le flétrir avec d'autant plus d'assurance : « Suspendu, dit-il, entre l'admiration et l'horreur, quelquefois je voudrais lui faire élever une statue par la main du bourreau (1). » « Un homme unique, à qui l'enfer avait remis ses pouvoirs, se présenta dans l'arène. Jamais l'arme de la plaisanterie n'avait été maniée d'une manière aussi redoutable, et jamais on ne l'employa contre la vérité avec autant d'effronterie et de succès. Jusqu'à lui, le blasphème, circonscrit par le dégoût, ne tuait que le blasphémateur ; dans la bouche du plus coupable des hommes, il devint contagieux en devenant *charmant* (2). »

Un pamphlétaire, à qui l'on ne peut refuser le talent de l'injure, s'est mis à broder sur ce thème. Les anges déchus, qui règnent dans l'enfer catholique, sont tombés par l'orgueil et ils corrompent les hommes par l'impureté : tel fut Voltaire, si nous en croyons M. Veuillot, et l'écrivain français est l'organe le plus

(1) *De Maistre*, Soirées de Saint-Pétersbourg, IVe entretien.
(2) *Idem*, du Pape, conclusion.

franc, il est l'enfant terrible de son parti; à ce titre, il mérite d'être entendu : « L'orgueil et l'impureté caractérisent le dix-huitième siècle, et il a reçu le nom de l'écrivain dont ces passions ont enflammé le génie. C'est avec raison qu'on l'appelle le *siècle de Voltaire*. Aucun autre siècle n'a été baptisé du nom d'un homme de lettres, et aucun autre n'a plus faussé et souillé la conscience humaine. Jamais la conjuration des perversités qui s'arment en tout temps contre la loi du Christ, n'a été plus générale, plus perfide, plus triomphante. Luther se rua en mugissant contre ce qu'il voulait détruire. Il laissa encore, du moins il crut laisser quelque chose à Jésus-Christ et à la pudeur. Voltaire n'a rien respecté... L'obscénité fut son arme de choix. Il a rempli de son venin une littérature qui était la littérature du monde civilisé. Ces sophismes pernicieux qui heurtent nos sectaires, cette dérision imbécile où tant d'âmes se réfugient obstinément contre la vérité et contre le salut, cette dépravation quasi universelle des lettres et des arts, c'est la séve de Voltaire. Il a rassemblé et pour ainsi dire discipliné tous les principes du mal; il en a fait une armée permanente; il lui a donné une tactique et il a vaincu. La victoire de l'orgueil et de l'impureté fut complète (1). »

L'on est confondu de tant d'audace et de tant d'ignorance ; l'on se demande ce que deviendrait la vérité historique si jamais l'Église parvenait à triompher de la libre pensée. Luther et Voltaire, des anges d'orgueil et d'impureté ! Les catholiques ignorent-ils donc que l'orgueil et l'impureté trônaient au Vatican, lorsque le pieux Luther visita la capitale de la chrétienté? Ignorent-ils que l'incrédulité siégeait sur le trône de saint Pierre, quand le moine saxon s'insurgea contre Rome? Les catholiques sont-ils les seuls à ne pas savoir que le réformateur sauva le christianisme, et que, s'il y a encore quelque foi dans le monde, c'est à lui qu'on le doit? Leurs cris de rage contre Voltaire sont tout aussi inintelligents. Qui lutta toute sa vie contre l'athéisme et contre le matérialisme? Qui sauva l'idée de Dieu, et avec elle la possibilité d'une religion? Seraient-ce les abbés, par hasard, et les évêques qui faisaient leur cour aux prostituées royales? L'impureté date-t-elle de Voltaire? Qui furent donc ses premiers maîtres? Des abbés. Et où les oints

(1) *Veuillot*, Mélanges, t. VI, pag. 520.

du Seigneur avaient-ils puisé leur incrédulité et leur impureté? Dans le pieux siècle du pieux Louis XIV, de ce modèle des princes chrétiens, au dire du clergé de France!

A quoi bon insister pour combattre des gens qui ne disent pas ce qu'ils pensent, ou ne savent pas ce qu'ils disent? Aux injures qu'ils vomissent contre Voltaire, il n'y a rien à répondre, sinon ce que Lucien disait à Jupiter : « Tu te fâches, Jupiter, donc tu as tort. » Cependant il importe de constater que ces vociférations de la haine cléricale ne font point fortune en dehors de la sacristie. Opposons-leur les jugements des grands hommes qui honorent l'esprit humain. Un des célèbres écrivains de l'Allemagne, un penseur chrétien, et à bien des égards l'antipode du railleur gaulois, Herder, place Voltaire parmi les *anges de l'humanité*. C'est le contre-pied de la flétrissure du comte de Maistre et de ses imitateurs. Écoutons le philosophe allemand, il nous élève au dessus des petites passions où s'agitent les gens d'église, et nous transporte dans le domaine paisible de la philosophie du dix-huitième siècle; il n'aimait pas d'entendre parler avec une légèreté frivole du christianisme, il n'avait aucune sympathie pour le scepticisme, car il était un homme de foi et de sentiment. Cela ne l'empêche pas de célébrer le génie qui pendant un siècle exerça un empire absolu sur le monde civilisé, qui fut lu partout où on lisait, qui fut admiré par ceux qui le lisaient et écouté, suivi par ses lecteurs devenus autant de disciples. « Ce grand écrivain, s'écrie Herder, que n'a-t-il pas fait pour le bien des hommes! Il a répandu la lumière de la raison, le sentiment de l'humanité, la tolérance (1). »

Citons encore les paroles enthousiastes de Gœthe, le plus grand génie des temps modernes : « La nature créa dans Voltaire l'homme le plus éminent, doué de toutes les qualités qui caractérisent et honorent sa nation, et le chargea de représenter la France à l'univers... Voltaire sera toujours regardé comme le plus grand homme en littérature, peut-être de tous les siècles, comme la création la plus étonnante de l'auteur de la nature, création où il s'est plû à rassembler une seule fois, dans la frêle organisation humaine, toutes les variétés du talent, toutes les gloires du génie, toutes les puissances de la pensée. » Il nous serait facile

(1) *Herder*, Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit.

de multiplier ces témoignages d'admiration; ils ne s'adressent pas uniquement, comme le disent les catholiques, à l'écrivain; ils s'adressent avant tout au penseur, au philosophe, partant à l'adversaire du christianisme historique. Il arrive aussi aux partisans du passé de reconnaître le génie de Voltaire, et qui donc pourrait le nier? Mais ils le maudissent comme une inspiration du démon d'orgueil et d'impureté; tandis que Gœthe et Herder voient dans le roi du dix-huitième siècle la marque de la divinité.

Voltaire a reçu de nos jours un hommage plus caractéristique. On pourrait reprocher à Gœthe, et même en un certain sens à Herder, d'être complices de celui qu'ils louent. Eh bien, voici un penseur, dont personne ne contestera les convictions chrétiennes. Bordas-Desmoulins confondra avec sa haute raison les étroites appréciations des réactionnaires catholiques : « Voltaire est le héros de l'affranchissement universel des nations. A lui véritablement revient l'éloge si peu mérité dont il gratifie Montesquieu, d'avoir trouvé et rendu à l'humanité les titres qu'elle avait perdus. Voltaire prêchant la tolérance, la liberté et la fraternité, est plus chrétien que Bossuet défendant l'intolérance et la tyrannie. Si Voltaire soulève son siècle contre la révélation, c'est que les ministres de la révélation refusaient de la séparer de l'intolérance. Bossuet n'hésite pas à inscrire au rang des hérésies la négation du droit de contrainte, et il célèbre avec enthousiasme la révocation de l'édit de Nantes. Faut-il donc trop s'étonner si Voltaire a cru que l'intolérance était inhérente à la révélation, s'il les a confondues dans une même haine et juré leur commune destruction? Si Voltaire ravit en Europe les croyances à plusieurs générations, c'est pour conquérir sur le globe entier les droits de la raison aux générations futures, et il fonde l'empire temporel du Christ en sapant dans les âmes son empire éternel (1). »

Quelle distance entre le penseur français et les ultramontains qui ne savent que maudire une philosophie, dernier terme d'un immense mouvement dont ils ne comprennent ni l'esprit, ni la tendance, ni même les résultats, bien qu'ils soient inscrits dans nos constitutions! Bordas-Desmoulins aussi se fait illusion, quand il croit que le christianisme traditionnel, incarné dans l'Église

(1) *Bordas-Desmoulins*, Discours sur Voltaire. (*Mélanges*, pag. 440, ss.)

catholique, répudiera un jour l'héritage d'intolérance qui crée un abîme entre la religion du passé et les aspirations de l'avenir. Le catholicisme que l'écrivain gallican voudrait réconcilier avec la philosophie du dix-huitième siècle, flétrit et flétrira toujours cette philosophie comme une émanation de l'enfer. Son dogme. l'y oblige. N'est-ce pas au nom de son droit divin, comme organe infaillible de la vérité éternelle, que l'Église a proscrit, condamné, brûlé les libres penseurs? Or peut-elle, sans abdiquer, sans se suicider, renoncer à son droit divin, à son infaillibilité? Quand on se place au point de vue d'une religion humaine, imparfaite, mais perfectible, rien de plus facile que de comprendre le rôle de Voltaire dans le développement progressif de l'humanité, et quand on le comprend, on le doit glorifier. Aux partisans d'une révélation miraculeuse, immuable, cela est impossible. C'est précisément cette opposition fatale, autant qu'aveugle de la religion du passé contre Voltaire, qui fait la gloire éternelle de celui qui osa se donner pour mission de la détruire.

II

Voltaire raconte lui-même la fameuse conversation qu'il eut, bien jeune encore, avec un magistrat devant lequel il fut mandé pour un de ses immortels pamphlets. Le lieutenant de police, Hérault, lui dit : « *Vous ne détruirez pas la religion chrétienne.* » « *Nous verrons,* » répondit Voltaire (1). Qui ne connaît les paroles sinistres que l'on retrouve, à une certaine époque de sa vie, dans toute sa correspondance? *Écrasez l'infâme.* « C'est le refrain de toutes vos lettres, lui écrit d'Alembert, comme la destruction de Carthage était le refrain de tous les discours de Caton au sénat (2). » Voltaire ajoute : « Notre principale occupation en cette vie doit être de combattre ce monstre (3). » Que la guerre contre le catholicisme ait été le but de toute sa vie, qui le pourrait nier? Ses premiers vers furent une déclaration de guerre à mort. *OEdipe* parut

(1) *Lettre à d'Alembert,* du 20 juin 1760. (*OEuvres,* t. LXII, pag. 115.)
(2) *Idem,* du 8 septembre 1762. (*OEuvres,* t. LXII, pag. 202.)
(3) *Idem,* du 30 janvier 1762. (*OEuvres,* t. LXII, pag. 268.)

en 1718; écoutons les vers que le poète adresse aux prêtres par la voix de Jocaste :

« Ces organes du ciel sont-ils donc infaillibles?
Un ministère saint les attache aux autels,
Ils approchent des dieux, — mais ils sont des mortels.
Pensez-vous qu'en effet, au gré de leur demande,
Du vol de leurs oiseaux la vérité dépende?...
Non, non, chercher ainsi l'auguste vérité,
C'est usurper les droits de la divinité
Nos prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense ;
Notre crédulité fait toute leur science.

Condorcet, l'ami, le disciple de Voltaire, aussi acharné contre le catholicisme que son maître, nous donnera le commentaire de ces vers célèbres, en nous faisant connaître la pensée intime du jeune poète qui lançait ce défi audacieux à une Église encore toute puissante. « Depuis la renaissance de la philosophie, la religion chrétienne n'avait été attaquée qu'en Angleterre. Leibniz, Fontenelle et les autres philosophes accusés de penser librement, l'avaient respectée dans leurs écrits. Bayle lui-même, par une précaution nécessaire à sa sûreté, avait l'air, en se permettant toutes les objections, de vouloir prouver uniquement que la révélation seule peut les résoudre. Chez les Anglais, ces attaques eurent peu de succès et de suite. La partie la plus puissante de la nation crut qu'il lui était utile de laisser le peuple dans les ténèbres; ils firent comme une espèce de bienséance sociale du respect pour la religion établie. Voltaire dirigea tous ses coups contre la religion catholique. Une foule d'ouvrages où il emploie tour à tour l'éloquence, la discussion et surtout la plaisanterie, se répandirent en Europe, sous toutes les formes que la nécessité de voiler la vérité ou de la rendre piquante, a pu faire inventer. Son zèle contre une religion qu'il regardait comme la cause du fanatisme qui avait désolé l'Europe, de la superstition qui l'avait abrutie, et comme la source des maux que ces ennemis de l'humanité continuaient de faire encore, semblait doubler son activité et ses forces. *Je suis las*, disait-il un jour, *de leur entendre répéter que douze hommes ont suffi pour établir le christianisme, et j'ai envie de leur prouver qu'il n'en faut qu'un pour le détruire.* » C'est que cet un s'appelait

légion. Il attaqua tout le christianisme : « La critique des ouvrages que les chrétiens regardent comme inspirés, l'histoire des dogmes qui, depuis l'origine de cette religion, se sont successivement introduits, les querelles ridicules ou sanglantes qu'ils ont excitées, les miracles, les prophéties, les contes répandus dans les historiens ecclésiastiques et les légendaires, les guerres religieuses, les massacres ordonnés au nom de Dieu, les bûchers, les échafauds couvrant l'Europe à la voix des prêtres, le sang des rois coulant sous le fer des assassins ; tous ces objets reparaissaient sans cesse dans tous ses ouvrages, sous mille couleurs différentes. Il excitait l'indignation, il faisait couler les larmes, il prodiguait le ridicule. Il ne craignait pas de remettre souvent sous les yeux les mêmes tableaux, les mêmes raisonnements. On dit que je me répète, écrivait-il : eh bien, je me répéterai jusqu'à ce qu'on se corrige (1). »

Il est si vrai que la guerre contre l'Église est le but de toute l'existence de Voltaire, que sans cette passion on ne peut comprendre ses écrits, et si l'on n'en tient pas compte on se fait une fausse idée de ce génie prodigieux. Il est poète, mais il ne l'est pas à la façon de Racine ou de Gœthe, il ne fait pas de l'art pour l'art ; le théâtre est une arme redoutable dont il se sert pour agir sur les spectateurs ; c'est le fanatisme qu'il poursuit, c'est la religion naturelle qu'il prêche : ce n'est pas un artiste, c'est un lutteur, le soldat de la libre pensée. Il est historien, mais n'allez pas voir en lui un narrateur ni même un philosophe impartial ; l'histoire est un acte d'accusation contre l'Église ; ceux qui lui reprochent que sa philosophie de l'histoire est fausse, parce qu'elle n'est pas inspirée par l'idée du progrès, ne la comprennent pas : s'il fait une guerre implacable au passé, c'est pour le détruire, et pourquoi le détruirait-il, sinon en vue d'un avenir meilleur qui est son idéal ? On l'accuse d'être courtisan de la royauté absolue : on ne voit pas que s'il daigne faire sa cour aux rois, c'est pour leur rappeler sans cesse que l'Église est l'ennemie née de la souveraineté civile : il veut liguer les princes contre leur ennemi qui est aussi le sien. Il y a une admirable unité dans cette existence si agitée, dans cette activité si variée ; c'est son mot d'ordre que

(1) *Condorcet*, Vie de Voltaire. (*Voltaire*, *OEuvres*, t. LXIV, pag. 107, s.)

nous retrouvons partout, dans le poète, dans l'historien, dans le philosophe, dans l'homme et dans l'écrivain : *Écrasez l'infâme.*

L'*infâme*, était-ce la *superstition* ou le *christianisme?* C'est un ministre réformé, homme d'une haute intelligence, qui pose la question. Vinet répond : « Le christianisme (1). » Nous répondons : non, c'est le fanatisme. On demandait à Voltaire ce qui remplacerait les préjugés qu'il s'acharnait à détruire, il répondit : *Je vous ai délivré d'une bête féroce qui vous dévorait, et vous me demandez ce que je mets à la place* (2). Cette *bête féroce*, ce n'est pas le christianisme de Jésus-Christ, c'est le christianisme tel qu'il existait au dix-huitième siècle dans les pays catholiques ; c'est le catholicisme, mais dégénéré, décrépit, n'ayant plus rien de la vie puissante qui avait animé le moyen âge, se contentant de jouir de ses bénéfices, ne parlant aux peuples que pour leur dénoncer la libre pensée, ne s'adressant aux rois que pour les flatter, flattant jusqu'à leurs vices pour les dominer et pour exploiter le monde avec leur aide. Voilà la *bête féroce* avec laquelle Voltaire lutta corps à corps toute sa vie. Lui-même va nous le dire.

III

Qu'est-ce qui fait aujourd'hui la faiblesse de l'Église et la force de ses ennemis? Les libres penseurs forment toujours une faible minorité; cependant dans les batailles électorales, là où les classes inférieures ont la majorité, c'est l'Église qui succombe. Elle succombe au moins partout où il y a un élément intellectuel, dans les villes ; si elle conserve son influence dans les campagnes, c'est qu'elle a soin d'y cultiver l'ignorance et la stupidité. Même dans les campagnes elle succomberait si elle n'avait pour alliée une aristocratie territoriale plus inintelligente encore que les populations sur lesquelles elle règne. Quelle est la raison de ce fait? Pourquoi des électeurs attachés au catholicisme, votent-ils contre l'Église? C'est qu'il y a une antipathie instinctive mais profonde contre la domination du prêtre jusque dans les classes illet-

(1) *Vinet*, Histoire de la littérature française, au dix-huitième siècle, t. II, pag. 8.
(2) *Condorcet*, Vie de Voltaire. (*Voltaire*, *OEuvres*, t. LXIV, pag. 167.)

trées. Or l'Eglise catholique aspire à la domination par son essence ; elle cesserait d'exister le jour où elle renoncerait à son éternelle ambition. De là une lutte incessante de la société qui ne veut plus du joug sacerdotal, contre l'Église que son passé condamne à le maintenir. La lutte ne cessera que par la ruine ou par la transformation du catholicisme.

Ce qui se passe sous nos yeux nous explique ce qui se passait au dix-huitième siècle. Il y faut seulement ajouter un élément de division et de haine qui, grâce à la philosophie et à la révolution, a disparu. Nous sommes libres, tandis que les philosophes ont dû conquérir notre liberté. L'Église, quoique décrépite, avait encore ses immenses richesses et une immense influence par son alliance avec la royauté. Elle enchaînait, elle persécutait la libre pensée : de là la passion qui animait les combattants. Du reste, les idées, les sentiments qui inspiraient les philosophes étaient les nôtres : c'était une révolte contre une domination qui n'avait plus de raison d'être. Voltaire va nous ouvrir les replis les plus secrets de son âme, dans une lettre intime qu'il écrivit, en 1765, à la marquise du Deffand :

« Vous me parlez de mes passions, madame ; je vous avoue que celle d'examiner une chose aussi importante a été ma passion la plus forte. Plus ma vieillesse et la faiblesse de mon tempérament m'approchent du terme, plus j'ai cru de mon devoir de savoir si tant de gens célèbres, depuis Jérôme et Augustin jusqu'à Pascal, ne pourraient point avoir quelque raison. J'ai vu clairement qu'ils n'en avaient aucune, et qu'ils n'étaient que des avocats subtils et véhéments de la plus mauvaise de toutes le causes. Je vous avouerai même que mon amour extrême pour la vérité et *mon horreur pour des esprits impérieux qui ont voulu subjuguer notre raison*, sont les principaux liens qui m'attachent à certains hommes (les encyclopédistes) que vous aimeriez si vous les connaissiez. Feu l'abbé Bazin (1) n'aurait pas écrit sur ces matières, si les maîtres de l'erreur s'étaient contentés de nous dire : Nous savons bien que nous n'enseignons que des sottises, mais nos fables valent bien les fables des autres peuples; laissez-nous enchaîner les sots et rions ensemble; alors on pourrait se taire. *Mais ils ont joint l'arrogance*

(1) C'était le pseudonyme favori de Voltaire.

au mensonge, ils ont voulu dominer sur les esprits et on se révolte contre cette tyrannie (1). »

Les philosophes du dix-huitième siècle sont des esclaves qui se révoltent contre leurs tyrans. La tyrannie contre laquelle ils s'insurgent est née avec l'Église; son histoire, bien plus que celle des rois, est le martyrologe de l'humanité; ce qu'elle opprime, c'est le plus beau don de Dieu, la libre pensée. Ce qui est un droit divin, ce que les vrais disciples du Christ regardent aujourd'hui comme un devoir, est aux yeux de l'Église un crime : elle qualifie d'hérésie la recherche de la vérité et la noble obstination de ceux qui l'ont trouvée à la maintenir envers et contre tous. Un de ces hommes que Voltaire accuse de s'être trompés et d'avoir trompé le monde, saint Augustin, égaré par sa foi, formula la théorie de la persécution, et il légua cette arme terrible à une Église qui, plus que toute autre, a l'ambition du pouvoir. L'histoire nous apprend quel usage les papes firent de la vérité absolue dont ils se prétendaient les organes : les croisades contre les hérétiques, les cachots et les bûchers de l'inquisition nous disent le respect de l'Église romaine pour la liberté de penser. Cependant les libres penseurs du moyen âge, si l'on peut donner ce nom aux hérétiques, étaient des chrétiens ! Ce fut encore contre des disciples du Christ que Rome souleva les rois et les peuples au seizième siècle. Bien que les réformés fussent plus chrétiens que le pape, le sang coula dans toute l'Europe pour anéantir la réforme. C'est que la réforme attaquait la domination séculaire de Rome. Ses partisans ne reculèrent pas devant le crime; la Saint-Barthélemy épouvantera la postérité la plus reculée, et la conspiration des poudres est tout aussi affreuse. Crimes inutiles, comme tous les crimes; ils retombent sur la tête du coupable, sans qu'il y trouve le profit qu'il y cherchait.

L'Église n'en veut pas seulement à la raison, elle ne laisse pas plus d'indépendance aux nations qu'à la pensée. Écoutons Voltaire, il nous dira lui-même qu'il fait la guerre à l'Église parce qu'il veut l'indépendance de la société laïque. Qui ne connaît les horreurs de la Ligue, dont on voudrait aujourd'hui faire une manifestation de l'esprit de liberté? La liberté! Voltaire énumère les docteurs

(1) *Lettre* de mars 1765. (*OEuvres*, t. LIII, pag. 65.

en théologie qui furent les trompettes du meurtre et du carnage. Il cite le docteur Bourgoing qui, dit-on, fit descendre une statue de la sainte Vierge, pour encourager frère Jacques Clément au parricide. Il cite les soixante et dix docteurs de Sorbonne qui déclarèrent, au nom du Saint-Esprit, les sujets déliés de leur serment de fidélité. Était-ce l'intérêt de la religion qui les inspirait? « Quand Henri IV préparait son abjuration, et lorsque les citoyens présentèrent requête pour faire quelque accommodement avec ce grand homme, ce bon roi, ce conquérant et ce père de la France, toute la faculté de théologie assemblée condamna la requête comme *inepte, séditieuse, impie, absurde, inutile, attendu que l'on connaît l'obstination de Henri le relaps.* La faculté déclare expressément tous ceux qui parlent d'engager le roi à professer la religion catholique, *parjures, séditieux, perturbateurs du royaume, hérétiques, fauteurs d'hérétiques, suspects d'hérésie, sentant l'hérésie; et qu'ils peuvent être chassés de la ville, de peur que ces bêtes pestiférées n'infectent tout le troupeau.* » Bénissons les philosophes, ajoute Voltaire, qui ont appris aux hommes qu'il faut prodiguer ses biens et sa vie pour son roi, fût-il de la religion de Mahomet, de Confucius, de Brama ou de Zoroastre (1).

Le catholicisme et la haine dont il était l'objet se concentraient, au dix-huitième siècle, dans la Compagnie de Jésus. Il est vrai que les jésuites aussi étaient en décadence, mais ils portaient la peine de leur passé. Voltaire était leur élève, et voici ce qu'il reproche à ses maîtres : « d'avoir mis le couteau à la main de Jean Châtel, d'avoir forcé le grand Henri IV à dire au duc de Sulli qu'il aimait mieux les rappeler et s'en faire des amis, que de craindre continuellement le poignard et le poison; » il les accuse « d'être des soldats en robe, des espions de toutes les cours, des ennemis de tous les rois, des traîtres à toutes les patries (2). » C'était de l'histoire ancienne au moment où Voltaire écrivait ce violent réquisitoire. Mais avec son admirable bon sens, il remarque que l'histoire ancienne peut d'un jour à l'autre devenir de l'histoire actuelle, si l'on ne coupe le mal dans sa racine; Voltaire n'était-il pas contemporain de la révocation de l'édit de Nantes et des dragonnades?

(1) *Discours* de Mᵉ Belleguier. (*Philosophie*, t. I; *OEuvres*, t. XXIX, pag. 516.)
(2) *Idem, ibid.*, pag. 517.

IV

Nous savons maintenant pourquoi Voltaire faisait une guerre à mort à l'Église ; il le répétera encore plus d'une fois, et nous répondrons comme lui à ceux qui nous reprocheraient ces répétitions : puisqu'on ne cesse de calomnier un grand génie, nous ne cesserons de le défendre, et le meilleur moyen de faire son apologie n'est-il pas de le laisser parler lui-même? La domination de l'Église que Voltaire combat corps à corps, trouve aujourd'hui des défenseurs dans le camp des philosophes, non pas qu'ils la légitiment en elle-même, mais ils la justifient à raison des circonstances historiques dans lesquelles elle s'est établie. Cette équité impartiale a un écueil, c'est qu'elle ne réprouve pas avec assez d'énergie l'usurpation dont l'Église se rendit coupable. Le dix-huitième siècle n'avait pas et ne pouvait avoir notre justice qui tient beaucoup à notre indifférence. Engagés dans une lutte suprême avec le passé, les philosophes n'étaient guère tentés de l'embellir ; ils mettent au jour tout ce que la domination de l'Église a d'odieux, d'absurde, de ridicule. Ce n'est qu'un côté du tableau, mais, sauf l'exagération des couleurs, il est tracé d'après nature.

« Les usurpations de la cour romaine, dit Voltaire, sont grandes et ruineuses; ses prétentions sont innombrables. Sur quoi sont-elles fondées? Pourquoi l'évêque de Rome serait-il le despote de l'Église, le souverain des lois et des rois? Est-ce parce que Jésus-Christ a dit expressément : *Il n'y aura parmi vous ni premier ni dernier?* Est-ce parce qu'il a dit *que celui qui voudrait s'élever au dessus de ses frères serait obligé de les servir?* » Voltaire aime à revenir sur la papauté de saint Pierre ; rien n'est plus douteux que le séjour de l'apôtre à Rome, et de sots écrivains ont trouvé moyen d'ajouter le ridicule au doute : « Des auteurs qui ne sont pas des de Thou écrivent que Simon Barjone, surnommé Pierre, vint à Rome sous l'empereur Néron ; qu'il y rencontra Simon le magicien ; qu'ils s'envoyèrent l'un à l'autre faire des compliments par leurs chiens ; qu'il disputèrent à qui ressusciterait un parent de Néron qui venait de mourir ; que Simon le magicien n'opéra la résurrection qu'à moitié; et que l'autre Simon l'opéra entièrement; qu'ils se défièrent ensuite à qui volerait le plus haut dans

l'air, en présence de l'empereur ; que Simon Pierre, en faisant le signe de la croix, fit tomber son rival de la moyenne région, ce qui fut cause qu'il se cassa les deux jambes ; et que saint Pierre, ayant régné vingt-cinq ans sous Néron, qui ne régna que treize années, fut crucifié la tête en bas. » Est-il possible, s'écrie Voltaire, que ce soit sur de pareils contes que l'imbécillité humaine ait établi, dans des temps barbares, la plus énorme puissance qui ait jamais opprimé la terre, et en même temps la plus sacrée?

Il y a quelque chose de plus odieux que ces misérables inventions de la bêtise cléricale, ce sont les fraudes dont on s'est appuyé pour autoriser une domination injuste. « On frémit, dit Voltaire, quand on envisage ce long amas d'impostures dont le tissu a formé enfin la tiare qui a opprimé tant de couronnes. Je ne parle pas des fausses constitutions apostoliques, des fausses citations, des mauvais vers attribués aux prétendues sibylles, des fausses lettres de saint Paul à Sénèque, des fausses recognitions du pape Clément, et de ce nombre innombrable de fraudes qu'on appelait autrefois fraudes pieuses : je parle de la prétendue donation de Constantin, qui est du neuvième siècle, et qu'on était obligé de croire, sous peine d'excommunication ; je parle des absurdes décrétales qui ont été si longtemps le fondement du droit canon, et qui ont corrompu la jurisprudence de l'Europe : je parle de la prétendue concession faite par Charlemagne à l'évêque de Rome, de la Sardaigne et de la Sicile que ce monarque n'a jamais possédées. Chaque année ajouta un chaînon à la chaîne de fer dont l'ambition revêtue des habits de la religion, liait les peuples ignorants. On ne peut faire un pas dans l'histoire, sans y trouver une trace de ce mépris avec lequel Rome traita le genre humain, ne daignant pas même employer la vraisemblance pour le tromper (1). »

Les défenseurs de l'Église aiment à se moquer de l'ignorance de Voltaire; il savait peu de grec, dit le comte de Maistre, et il n'avait aucune bonne édition des auteurs anciens ni des Pères de l'Église. S'il savait peu de grec, c'est que ses maîtres les jésuites, ne lui en avaient pas appris davantage. S'il ignorait les petites

(1) *Le Cri des nations.* (Politique et Législation, t. I. *Œuvres*, t. XXVI, pag. 130-132.)

choses, il savait admirablement les grandes; plus de science n'aurait fait qu'ajouter à la confusion de l'Église et à sa honte. S'il avait été plus savant, Voltaire aurait augmenté le chapitre des faux de quelques articles assez curieux, puisqu'il aurait prouvé que l'Église a fabriqué de faux miracles pour établir et répandre le fameux mystère de la transsubstantiation. Mais ce que Voltaire dit suffit et au delà; il n'y a pas un mot dans ce terrible réquisitoire contre les faussaires cléricaux qui ne soit vrai, pas même un mot qui soit exagéré. Il est donc une puissance qui s'appelle sacrée, qui ose se dire instituée par Dieu, qui est révérée par l'imbécillité humaine comme l'intermédiaire obligé entre le ciel et la terre, et dont les titres sont des erreurs, des mensonges et des faux! Et comment en serait-il autrement? La révélation sur laquelle est fondée le pouvoir de l'Église n'est-elle pas une longue erreur de l'esprit humain, nourrie par l'imposture? Et les armes de l'erreur intéressée ne sont-elles pas la tromperie et la fraude?

Voltaire fait honte aux rois de s'être laissé dominer par ces imposteurs. Il demande si tous les États n'ont pas le droit de se gouverner eux-mêmes, sans dépendre d'aucune puissance étrangère, à moins qu'ils ne soient composés d'imbéciles et de lâches. Cependant l'Angleterre a été vassale d'un légat *a latere*, qui fit mettre le roi Jean à genoux devant lui, et qui en reçut foi et hommage-lige, au nom de l'évêque de Rome, vice-Dieu, serviteur des serviteurs de Dieu. Il n'y a point de royaume en Europe que l'évêque de Rome n'ait donné en vertu de son humble et sainte puissance. On sait combien d'empereurs ont été déposés, ou forcés de demander pardon, ou assassinés, ou empoisonnés en vertu d'une bulle. Non seulement le serviteur des serviteurs de Dieu a donné tous les royaumes de la communion romaine, mais il en a retenu le domaine suprême et le domaine utile; il n'en est aucun sur lequel il n'ait levé des décimes et des tributs de toute espèce. « Je demeure toujours confondu, ajoute Voltaire, quand je vois les traces de l'antique superstition qui subsistent encore. Par quelle étrange fatalité presque tous les princes coururent-ils ainsi pendant tant de siècles au devant du joug qu'on leur présentait? » Il répond que c'est l'ignorance: « Les rois et les barons ne savaient ni lire ni écrire, et la cour romaine le savait; cela seul lui donna cette prodigieuse supériorité dont elle retient encore de beaux

restes. Voilà comment il se fit que les princes se soumirent à quelques jongleurs (1)? »

Le ridicule est l'arme de prédilection de Voltaire; il s'en servit pour ruiner ce qui restait de puissance à l'Église. Dans une de ses plus charmantes compositions, il met en scène Lucien et Érasme. Érasme donne à lire au Voltaire grec son traité de la folie. Lucien éclate de rire. Survient Rabelais : « Messieurs, quand on rit, je ne suis pas de trop ; de quoi s'agit-il? »—*Lucien et Érasme:* « D'extravagances. » — *Rabelais :* « Ah ! je suis votre homme. » Lucien demande à son ami l'humaniste quel est cet original, puis il interpelle Rabelais : « Avais-tu fait vœu, comme Érasme, de vivre aux dépens d'autrui? » — « Doublement, répond le Gaulois; car j'étais prêtre et médecin. J'étais né fort sage, je devins aussi savant qu'Érasme; et voyant que la sagesse et la science ne menaient communément qu'à l'hôpital ou au gibet; voyant même que ce demi plaisant d'Érasme était quelquefois persécuté, je m'avisai d'être plus fou que tous mes compatriotes ensemble; je composai un gros livre de contes à dormir debout, rempli d'ordures, dans lequel je tournai en ridicule toutes les superstitions, toutes les cérémonies, tout ce qu'on révérait dans mon pays; je dédiai mon livre à un cardinal, et je fis rire jusqu'à ceux qui me méprisaient. » Qu'est-ce qu'un *cardinal?* demande Lucien. « C'est un prêtre vêtu de rouge, répond Érasme, à qui on donne cent mille écus de rentes pour ne rien faire du tout. » « Vous m'avouerez du moins, dit Lucien, que ces cardinaux-là étaient raisonnables. Il faut bien que tous vos concitoyens ne fussent pas si fous que vous le dites. » — « Les cardinaux, répondit Érasme, avaient une autre espèce de folie, c'était celle de dominer; et comme il est plus aisé de subjuguer des sots que des gens d'esprit, ils voulurent assommer la raison qui commençait à lever la tête. » Lucien s'afflige de la bêtise humaine : « Tout ce que vous me dites, reprend-il, me confirme dans l'opinion qu'il valait mieux vivre dans mon siècle que dans le vôtre. Ces cardinaux dont vous me parlez étaient donc les maîtres du monde entier, puisqu'ils commandaient aux fous. » — « Non, dit Rabelais, il y avait un vieux fou au dessus d'eux. » « Comment s'appelait-il? » demande Lucien. « Un *papegaut*, répond

(1) *Que tout État doit être indépendant.* (Dialogues, *OEuvres*, t. XXXII, pag. 130-132.)

Rabelais. La folie de cet homme consistait à se dire infaillible, et à se dire le maître des rois; et il l'avait tant dit, tant répété, tant fait crier par les moines, qu'à la fin presque toute l'Europe en fut persuadée. » — « Ah! que vous l'emportez sur nous en démence! s'écrie Lucien. Les fables de Jupiter, de Neptune et de Pluton dont je me suis tant moqué, étaient des choses respectables en comparaison des sottises dont votre monde a été infatué (1). »

C'était aussi l'avis de Voltaire, mais il comptait bien dessiller les yeux des plus aveugles. Les ténèbres de l'ignorance se dissipaient. « Lorsque cette lèpre, dit-il avec une admirable énergie, eut diminué chez les magistrats et chez les principaux citoyens, on regarda en face l'idole devant laquelle on avait léché la poussière. Au lieu d'hommages, la moitié de l'Europe rendit outrage pour outrage au serviteur des serviteurs de Dieu; l'autre moitié, qui lui baise encore les pieds, lui lie les mains. » Voltaire fait appel à l'audace : « On ne connaît pas ses forces, dit-il. Qui aurait proposé, il y a cinquante ans, de chasser les jésuites de tant d'États catholiques, aurait passé pour le plus visionnaire des hommes. Ce colosse avait un pied à Rome et l'autre au Paraguai; il couvrait de ses bras mille provinces et portait sa tête dans le ciel. J'ai passé et il n'était plus (2). » Que n'avons-nous un Voltaire pour donner un peu de courage à notre génération peureuse, qui craint tout! Nous ne voyons pas même que c'est notre lâcheté qui fait la force de l'Église! Qui remplit ses temples, après les niais et les imbéciles? De gens qui ont peur ou qui font leur cour aux ministres de Dieu, non pas parce qu'ils ouvrent les portes du ciel, on ne s'en soucie guère, mais parce qu'ils sont encore redoutables dans ce monde. C'est ainsi que l'empire de la superstition se perpétue. Si nous savions oser, il ne durerait pas vingt-quatre heures!

V.

L'Église nous conduit au christianisme. Si Voltaire fait la guerre à la religion, c'est par la même raison pour laquelle il attaque l'Église : « Il est évident, dit-il, que la religion chrétienne est un

(1) *Dialogues*, X°. (*OEuvres*, t. XXXII, pag. 75-77.)
(2) *Que tout État doit être indépendant*. (Dialogues, *OEuvres*, t. XXXII, pag. 318.)

filet dans lequel les fripons ont enveloppé les sots pendant plus de dix-sept siècles, et un poignard dont les fanatiques ont égorgé leurs frères pendant plus de quatorze (1). » « Quiconque réfléchira verra que le but de tant de fourberies a été uniquement de s'enrichir à nos dépens, et d'établir le trône de l'ambition sur le marche-pied de notre sottise. On a employé pendant seize siècles la fourberie, le mensonge, les prestiges, les prisons, les tortures, le fer et la flamme, pour que tel moine eût quarante mille francs de rente ; pour que l'évêque de Rome usurpât le trône des Césars ; pour que les rois ne régnassent que sous le bon plaisir d'un scélérat adultère et empoisonneur tel qu'Alexandre VI, ou d'un débauché tel que Léon X, ou d'un meurtrier tel que Jules II, ou d'un vieillard imbécile tels qu'on en a vu depuis. Il est temps de briser le joug infâme que la stupidité a mis sur notre tête, que la raison secoue de toutes ses forces ; il est temps d'imposer silence aux sots fanatiques gagés pour annoncer ces impostures sacriléges et de les réduire à prêcher la morale qui vient de Dieu, la justice qui est dans Dieu, la bonté qui est l'essence de Dieu, et non des dogmes impertinents qui sont l'ouvrage des hommes. Il est temps de consoler la terre que des cannibales déguisés en prêtres et en juges ont couverte de sang. Il est temps d'écouter la nature qui crie depuis tant des siècles : Ne persécutez pas mes enfants pour des inepties. Il est temps enfin de servir Dieu sans l'outrager (2). »

Voltaire ne voit dans les croyances chrétiennes, dans les mystères, que des impertinences et des inepties. Il ne s'en serait occupé que pour en rire, si ces niaiseries, décorées du nom de dogmes, n'avaient servi à exploiter la crédulité humaine et à persécuter, à pourchasser comme des bêtes fauves, ceux qui refusaient de plier sous le joug. Voilà en deux mots la raison de cette guerre de soixante et dix ans que Voltaire fit au christianisme, et que les béats flétrissent comme un crime, comme un sacrilége. Le tableau est-il chargé ? Hélas ! plus on approfondit l'histoire et plus on découvre de crimes commis au nom de la religion par des fourbes et des imposteurs. Et plus on étudie les dogmes, plus on

(1) *De la Paix perpétuelle*, art. 31. (*OEuvres*, t. XXVI, pag. 70.)
(2) Supplément au discours de Julien. (*Philosophie*, *OEuvres*, t. XXX, pag. 660.)

les trouve en contradiction avec le bon sens. Alors on comprend Voltaire, écrivant à Frédéric II : « Tant qu'il y aura des fripons et des imbéciles, il y aura des religions. La nôtre est sans doute la plus ridicule, la plus absurde et la plus sanguinaire qui ait jamais infecté le monde (1). » Ne nous hâtons pas de crier à l'impiété, à l'injustice. Nous sommes élevés dans ces niaiseries, on en nourrit notre enfance ; l'habitude, si puissante sur l'esprit humain, nous fait accepter sans trop de répugnance des dogmes devant lesquels nous reculerions avec horreur, si on nous les présentait pour la première fois, alors que nous serions arrivés à l'âge de raison. Voltaire a relevé ce qu'il y a de ridicule dans la théologie chrétienne, en mettant des missionnaires de diverses sectes aux prises en Chine. C'est un des petits chefs-d'œuvre qu'il écrivait en riant. Nous analyserons cette ingénieuse fiction, à l'usage de ceux de nos lecteurs qui seraient tentés de nous accuser d'un manque de respect pour les niaiseries théologiques.

A tout seigneur tout honneur. La Chine est le domaine des jésuites ; c'est un révérend père qui prend la parole : « Je vous le dis, mes chers frères, notre Seigneur veut faire de tous les hommes des vases d'élection ; il ne tient qu'à vous d'être vases, vous n'avez qu'à croire sur-le-champ tout ce que je vous annonce ; vous êtes les maîtres de votre esprit, de votre cœur, de vos pensées, de vos sentiments ; Jésus-Christ est mort pour tous, comme on sait, la grâce est donnée à tous. Si vous n'avez pas la contrition, vous avez l'attrition ; si l'attrition vous manque, vous avez vos propres forces et les miennes. » Ces bons Pères ! on ne leur a pas rendu justice. Ils voulaient sauver tout le monde. Est-ce leur faute s'il leur fallut recourir à mille ruses, pour accommoder la raison et la justice avec une théologie aussi déraisonnable que barbare ? Voltaire traite les dogmes chrétiens d'impertinents et d'ineptes. Un janséniste, parlant après le jésuite, aux Chinois, nous dira si Voltaire a tort.

Les jansénistes sont les fidèles disciples de saint Augustin, et le grand docteur a reçu l'approbation des papes. En vain voudrait-on le répudier aujourd'hui, en faisant passer les jansénistes pour des calvinistes déguisés. C'est un mensonge à ajouter à tant

(1) *Lettre* du 5 janvier 1767.

d'autres que les défenseurs de l'Église ne se font aucun scrupule de fabriquer pour le besoin de leur cause. Écoutons le janséniste de Voltaire, c'est la vraie tradition qui parle par sa bouche : « Non, Jésus n'est mort que pour plusieurs ; l'attrition est une sottise ; les forces des Chinois sont nulles, et vos prières sont des blasphèmes. » Quelle aimable religion ! et comme elle est bien faite pour convertir le monde ! On commence par dire aux Chinois qu'ils sont damnés, prédestinés à brûler éternellement dans les feux de l'enfer, leurs ancêtres sans exception et eux ainsi que leur postérité, au moins quatre-vingt-dix-neuf sur cent. Après cela ils ne manqueront pas de croire à ce Dieu d'amour !

Le quaker qui survient a-t-il le droit de traiter le janséniste de tigre ? Et quand il se contente d'appeler les jésuites des renards, les révérends pères n'ont pas trop à se plaindre. Lui quaker prétend que les Chinois peuvent se passer du baptême que les catholiques veulent leur administrer. « C'est ainsi, dit-il, que nous en usons. Tout ce qui est nécessaire, c'est d'être animé de l'Esprit ; vous n'avez qu'à l'attendre, il viendra, et vous en saurez plus en mourant que ces charlatans n'en pourraient dire dans toute leur vie. » Voilà au moins un théologien qui est facile à contenter. Aussi quelles injures pleuvent sur lui ! L'anglican le traite de monstre. « Ne savez-vous pas, s'écrie-t il, mes chères brebis, que l'Église anglicane possède seule la vérité ? Nos chapelains qui sont venus boire du punch à Canton, ne vous l'ont-ils pas dit ? » Ne le croyez pas, dit le jésuite, les anglicans sont des déserteurs ; ils ont renoncé à notre pape et le pape seul est infaillible. » « Votre pape, crie un protestant, est un âne, c'est Luther qui l'a dit. Mes chers Chinois, moquez-vous du pape, et des anglicans, et des molinistes, et des jansénistes, et des quakers, et ne croyez que les luthériens : prononcez seulement ces mots *in*, *cum*, *sub*, et buvez du meilleur. » Voltaire fait encore parler un puritain, un mahométan et un juif. Mais nous pensons que le lecteur est assez édifié et qu'il partage l'avis des Chinois qui, après avoir entendu tous ces convertisseurs, s'écrient : « Ah ! par Confucius ! tous ces gens-là ont-ils perdu l'esprit ? Monsieur le geôlier des petites maisons de la Chine, allez renfermer ces pauvres fous chacun dans leur loge (1). »

(1) *Galimatias dramatiques*. (Dialogues, *Œuvres*, t. XXXII, pag. 79-82.)

VI

Maintenant on comprendra la guerre passionnée que Voltaire fait au christianisme. Dépouillons-nous de nos préjugés d'enfance et nous applaudirons des deux mains. Révélation, miracles, mystères, péché originel, rédemption, médiation, grâce, prédestination, damnation, enfer, paradis, toutes ces choses sacrées sont des inventions humaines. Il est certain qu'il y a eu des hommes de bonne foi parmi ceux qui imaginèrent ce tas d'absurdités, mais il est tout aussi certain qu'il y a eu des imposteurs et des fourbes qui les exploitèrent au profit de leur ambition et de leur cupidité. Rien que les innombrables fraudes suffiraient pour témoigner contre l'Église qui en a profité. Et qu'en est-il résulté pour l'humanité? Ce que nous voyons encore de nos jours : superstition, bêtise, asservissement de la raison, despotisme intellectuel. Saluons donc de nos acclamations le grand libérateur, Voltaire. Il se donne pour mission de détruire l'œuvre séculaire de l'erreur et du mensonge. Toutes les forces réunies des libres penseurs ne sont pas de trop pour ce travail gigantesque. Voltaire se met à leur tête, il les excite au combat. A Helvétius il écrit : « Votre lâche Fontenelle ne vivait que pour lui : vivez pour vous et pour les autres. Il ne songeait qu'à montrer de l'esprit, servez-vous de votre esprit pour éclairer le genre humain (1). » D'Alembert publia en 1765 un opuscule sur la *Destruction des jésuites*. Ce mot de *destruction* a pour Voltaire le même charme que l'ordre et l'harmonie en auraient pour nous : « Détruisez, crie-t-il, détruisez tant que vous pourrez, mon cher philosophe, vous servirez l'État et la philosophie (2). » Il s'applaudit des succès des démolisseurs, il contemple avec amour les ruines qui s'accumulent autour de lui. « Bénissons, dit-il, l'heureuse révolution qui s'est faite dans l'esprit de tous les honnêtes gens depuis quinze ou vingt années ; *elle a dépassé toutes mes espérances* (3). » Plus il avance en âge et plus son ardeur augmente ; il écrit à quatre-vingts ans au duc de Richelieu : « J'aime passionnément à dire des vérités que d'autres n'osent

(1) *Lettre* du 26 juin 1765. (*OEuvres*, t. LIII, pag. 132.)
(2) *Lettre* du 5 février 1765. (*OEuvres*, t. LXII, pag. 325.)
(3) *Lettre à d'Alembert*, du 4 juin 1767. (T. LXV, pag. 448.)

pas dire. « Mon âme s'est fortifiée à mesure que mon pauvre corps s'est affaibli (1). » Voltaire n'est pas un écrivain, c'est un apôtre, Condorcet écrit à Turgot : « Voltaire travaille moins pour sa gloire que pour sa cause. Il ne faut pas le juger comme philosophe, mais comme apôtre (2). »

Singulier apôtre ! disent les défenseurs de l'Église, qui vient détruire ce que les disciples de Jésus-Christ ont édifié. Oui, il vient détruire, mais quoi ? Est-ce le christianisme de l'Évangile ? Non, c'est le christianisme traditionnel ; il veut que la religion du passé se transforme, qu'elle devienne la religion de l'humanité et de la charité, au lieu d'être la religion de l'inhumanité et de l'intolérance. Voltaire écrit à d'Alembert : *Les philosophes ne détruiront certainement pas le christianisme ; mais la religion deviendra moins barbare et la société plus douce* (3). Il écrit à Helvétius : « Il s'est fait depuis douze ans une révolution dans les esprits qui est sensible... Je sais qu'on ne détruira pas la hiérarchie établie, puisqu'il en faut une pour le peuple ; on n'abolira pas la secte dominante, mais certainement on la rendra moins dominante et moins dangereuse. *Le christianisme deviendra plus raisonnable et par conséquent moins persécuteur* (4). » Voilà Voltaire d'accord avec Locke, philosophe sincèrement chrétien. Ce n'est donc pas à l'essence du christianisme qu'il en veut, il fait la guerre à une religion que Jésus-Christ, s'il avait pu vivre, aurait répudiée avec horreur. Voltaire a été prophète, le christianisme est devenu moins persécuteur, il s'est modifié en dépit des prétentions d'une Église ambitieuse et intolérante. Il y a cent ans que Voltaire écrivit les paroles que nous venons de transcrire. Aujourd'hui nos espérances dépassent celles du grand démolisseur ; nous ne croyons plus à l'éternité de la hiérarchie, nous croyons, et nous n'en faisons même aucun doute, que l'Église périra, à moins qu'elle aussi ne se transforme.

Si nos espérances sont plus vastes, c'est que la révolution a profondément changé l'esprit de la philosophie : d'aristocratique qu'elle était, elle est devenue démocratique. C'est le seul reproche

(1) *Lettre* du 3 juin 1771. (T. LV. pag. 522.)
(2) *Idem*, du 18 juin 1770. (*Condorcet, OEuvres*, t. I, pag. 168, édit. d'Arago.)
(3) *Idem*, du 13 février 1764. (*OEuvres*, t. LXII, pag. 269.)
(4) *Idem*, du 26 juin 1765. (T. LIII, pag. 131.)

que nous ayons à adresser à Voltaire; il était né aristocrate, comme tous les grands génies, et il vivait dans un siècle qui était encore tout à fait aristocratique, malgré ses aspirations de liberté et d'égalité. C'est ainsi que nous nous expliquons cette humiliante pensée que la philosophie n'est faite que pour les *honnêtes gens*, et que la superstition est bonne pour la *canaille* (1). Comment Voltaire ne voyait-il pas que son but serait manqué si ceux qu'il appelle les *gens du monde* ou les *honnêtes gens* s'éclairaient seuls? L'immense majorité des hommes resteraient donc esclaves de la superstition, et par conséquent des instruments dangereux dans les mains d'une Église intolérante! N'était-ce pas perpétuer la domination de l'*infâme* qu'il voulait *écraser?* On ne s'explique cette espèce de défaillance du hardi démolisseur que par la puissance que le fait universel exerce sur les esprits les plus élevés. Aristote croyait que l'esclavage durerait toujours, parce qu'il voyait tant d'hommes faits pour être esclaves. Voltaire désespérait d'éclairer les masses, en voyant combien la bêtise humaine est grande. Encore au dix-neuvième siècle, il y a de quoi s'effrayer, et sans la ferme conviction dans le progrès et dans l'assistance de Dieu, nous désespérerions comme Voltaire. Si nos espérances sont plus grandes, c'est grâce à l'immortelle révolution qui a élargi nos cœurs et élevé nos idées. La révolution est l'œuvre du dix-huitième siècle. Ce siècle généreux avait toutes les nobles aspirations. L'émule de Voltaire représentait avec éclat l'esprit démocratique, et ces tendances gagnèrent jusqu'à l'aristocratie. Voltaire, tout aristocrate qu'il fût, ne ferma pas son âme aux sentiments nouveaux. Nous ne pouvons mieux faire que d'appeler de ce grand génie à lui-même. Il y a une page délicieuse dans ses *Facéties :* si la forme mérite ce titre, le fond est certes ce que Voltaire a écrit

(1) Aux passages que nous avons cités plus haut, nous en ajouterons encore quelques-uns qui sont très caractéristiques. — Voltaire écrit à d'Alembert : « Il ne faut que cinq ou six philosophes qui s'entendent pour renverser le colosse. Il ne s'agit pas d'empêcher nos *laquais* d'aller à la messe; il s'agit d'arracher les pères de famille à la tyrannie des imposteurs et d'inspirer l'esprit de tolérance. » (Lettre du 6 décembre 1757, t. LXII, pag. 45.) « Je pardonne tout, pourvu que l'*infâme* soit décriée comme il faut chez les *honnêtes gens* et qu'elle soit abandonnée aux *laquais* et aux *servantes* comme de raison. » (Lettre du 9 janvier 1765, t. LXII, pag. 321.) — « Voltaire écrit à Helvétius : « Nous ne nous soucions pas que nos *laboureurs* et nos *manœuvres* soient éclairés mais nous voulons que les *gens du monde* le soient et ils le seront; c'est le seul moyen d'adoucir les mœurs que la superstition rend toujours atroces. » (Lettre du 13 août 1762. (T. LI, pag. 479.)

de plus sérieux et de plus profond. C'est une *Épitre adressée de Constantinople aux Frères* (1) :

« Nous savons que nos ennemis crient, depuis des siècles, qu'il faut tromper le peuple, *mais nous croyons que le plus bas peuple est capable de connaître la vérité*. Pourquoi les mêmes hommes à qui on ne peut faire accroire qu'un sequin en vaut deux, croiraient-ils que le dieu Samonocodon a coupé toute une forêt en jouant au cerf-volant? »

« Serait-il si difficile d'accoutumer les bachas et les charbonniers, les sultans et les fendeurs de bois, qui sont tous également hommes, à se contenter de croire un Dieu infini, éternel, juste, miséricordieux, récompensant au delà du mérite, et punissant sévèrement le vice sans colère et sans tyrannie? »

« Quel est l'homme dont la raison puisse se soulever, quand on lui recommande l'adoration de l'Être suprême, l'amour du prochain et de la justice? »

« Quel encouragement aura-t-on de plus à la vertu, quand on s'égorgera pour savoir si la mère du Dieu accoucha par l'oreille ou par le nez? En sera-t-on meilleur père, meilleur fils, meilleur citoyen? »

« On distribue aux peuples du Thibet les reliques de la chaise-percée du dalaï-lama; on les enchâsse dans de l'ivoire, les saintes femmes les portent à leur cou : ne pourrait-on pas, à toute force, se rendre agréable à Dieu par une vie pure, sans être paré de ces beaux ornements qui, après tout, sont étrangers à la morale. »

Voilà des paroles dignes d'un libérateur de l'humanité. Rien de plus avilissant pour l'espèce humaine que le partage des hommes en *canaille* et *honnêtes gens*, les uns destinés à croupir éternellement dans l'ignorance et dans la superstition, les autres vivant de la libre pensée et maintenant toutefois pour les classes inférieures les croyances qu'ils méprisent. Ne serait-ce pas le règne de l'hypocrisie unie à la stupidité? Et ce serait là l'idéal de l'avenir! Sans doute la bêtise humaine est grande, mais pourquoi? Parce qu'il y a un corps puissant qui a intérêt à la cultiver et à la perpétuer. Brisons l'influence de l'Église, et rien n'empêchera la lumière de répandre ses rayons bienfaisants dans toutes les couches de la

(1) *Facéties*. (*OEuvres*, t. XLI, pag. 258.)

société. Pour inoculer la superstition à l'esprit humain, il faut commencer par le vicier, par le fausser, par l'aveugler : laissez-lui les yeux de la raison que Dieu lui a donnés et il lui sera plus facile de voir la vérité que l'erreur.

VII

Nous avons demandé quelle est l'*infâme* que Voltaire veut *écraser*, et lui-même nous a répondu que c'est la religion qui prêche l'intolérance, la religion qui est un instrument de domination et qui a pour but la tyrannie intellectuelle, la religion qui a pour appui la superstition et l'ignorance. Les protestants disent que ce n'est pas là le vrai christianisme, que c'est un christianisme altéré, faussé par l'imposture sacerdotale : voilà pourquoi les plus croyants applaudissent à la guerre que Voltaire fit à l'*infâme*. Que dis-je? Les catholiques eux-mêmes voudraient répudier le sanglant héritage de l'inquisition et de la superstition, mais ils ont beau altérer les faits, les faits subsistent, et ils témoignent qu'une religion qui se dit en possession de la vérité absolue, divinement révélée, est forcément intolérante; en ce sens, faire la guerre à l'intolérance, c'est attaquer la révélation, car on ne peut ruiner l'une sans détruire l'autre. C'est pour cela que les hommes du passé poursuivent de leurs malédictions le grand écrivain, dont la vie entière fut une lutte contre l'intolérance bien plus que contre la religion du Christ.

Il est vrai qu'il y avait au dix-huitième siècle des esprits passionnés qui, dans l'aveuglement de leur haine contre un passé qu'ils voulaient détruire, attaquaient Jésus-Christ lui-même et sa morale. Qui les combattit? Qui prit la défense du Christ et de la morale évangélique? Voltaire. Voilà un rôle nouveau pour le grand railleur et que peu de personnes sont disposées à lui reconnaître. C'est qu'il se forme si facilement une opinion traditionnelle, en bien comme en mal, et on s'en contente; pour la contrôler, il faudrait lire, et qui a le temps de lire dans notre siècle pressé et préoccupé? On pourrait cependant, à la rigueur, faire exception pour Voltaire; il vaut bien un feuilleton ou un roman. Nous nous sommes donné la jouissance de le lire et de le relire, et ç'a été

pour nous une délicieuse surprise de rencontrer chez l'illustre incrédule tant d'équité, tant de bon sens, alors que dans l'ardeur de la lutte, il eût été si naturel qu'il se laissât emporter par la passion.

L'Église ne trouva pas un seul défenseur qui fût digne de lutter avec Voltaire; elle ne trouva que des pamphlétaires à gages, qui compromirent sa cause par des mensonges et des calomnies. Un de ces folliculaires osa dire qu'il avait lu dans le *Dictionnaire philosophique* cet abominable passage : ***Jésus-Christ a été le plus habile charlatan et le plus grand imposteur qui ait paru depuis l'existence du monde.*** « On est naturellement porté à croire, dit Voltaire, qu'un homme qui cite un trait si horrible avec confiance, ne l'a pas inventé. Plus l'atrocité est extrême, moins on s'imagine que ce soit une fiction. On croit la citation vraie, précisément parce qu'elle est abominable; cependant il n'y a pas un mot, pas l'ombre d'une telle idée dans le *Dictionnaire philosophique*... Il faut avoir abjuré toute pudeur, ainsi qu'avoir perdu toute raison, pour traiter Jésus-Christ de *charlatan* et d'*imposteur*, lui qui vécut toujours dans l'humble obscurité, lui qui n'écrivit jamais une seule ligne, tandis que de modestes docteurs si peu doctes nous assomment de gros volumes sur des questions dont il ne parla jamais; lui qui se soumit depuis sa naissance jusqu'à sa mort à la religion dans laquelle il était né; lui qui en recommanda toutes les observances; qui ne prêcha jamais que l'amour de Dieu et du prochain; qui ne parla jamais de Dieu que comme d'un père, selon l'usage des Juifs; qui, loin de se donner le titre de Dieu, dit en mourant : *Je vais à mon père qui est votre père, à mon Dieu qui est votre Dieu;* lui enfin dont le saint zèle condamne si hautement l'hypocrisie et les fureurs des nouveaux charlatans qui, dans l'espoir d'obtenir un bénéfice, seraient capables d'employer le fer et le poison (1). »

L'apologie ne sera pas du goût des modernes charlatans. Tant pis pour eux. Ce n'est pas seulement l'avis de Voltaire, c'est l'avis de sincères chrétiens; les unitairiens parlent de la personne de Jésus-Christ comme le philosophe du dix-huitième siècle. Du reste, peu importe. Pour le moment nous montrons Voltaire dans ses rapports avec les ennemis fougueux, aveugles du christianisme;

(1) *Le Pyrrhonisme de l'histoire*, chap. XVIII. (*OEuvres*, t. XXIV, pag. 220-222.)

nous allons entendre celui qui écrit dans toutes ses lettres *écrasez l'infâme*, combattre les libres penseurs qui poussaient la liberté d'écrire jusqu'à la licence, jusqu'au mépris de la vérité. Pour se faire une idée du rôle de Voltaire au milieu des passions antichrétiennes de son temps, il faut entendre un adversaire outré du Christ. Écoutons le *Militaire philosophe*, un de ces innombrables libelles que des écrivains anonymes lançaient contre le christianisme :

« Voici, après dernières réflexions, le jugement que je porte de la religion chrétienne. Je la trouve absurde, extravagante, injurieuse à Dieu, pernicieuse aux hommes, facilitant et même autorisant les rapines, les séductions, l'ambition et l'intérêt de ses ministres ; je la vois comme une source intarissable de meurtres, de crimes et d'atrocités commises sous son nom ; elle me semble un flambleau de discorde, de haine, de vengeance et un masque dont se couvre l'hypocrisie pour tromper plus adroitement ceux dont la crédulité lui est utile ; enfin, j'y vois le bouclier de la tyrannie contre les peuples qu'elle opprime, et la verge des bons princes quand ils ne sont pas superstitieux. Avec cette idée de votre religion, outre le droit de l'abandonner, je suis dans l'obligation la plus étroite d'y renoncer et de l'avoir en horreur, de plaindre ou de mépriser ceux qui la prêchent, et de vouer à l'exécration publique ceux qui la soutiennent par leurs violences et leurs persécutions. »

Voilà ce que l'on disait, ce que l'on imprimait au dix-huitième siècle contre le christianisme. Qu'en pensait Voltaire? « Ce morceau, dit-il, est une invective sanglante contre les abus de la religion chrétienne, telle qu'elle a été pratiquée depuis tant de siècles, mais non pas contre la personne de Jésus-Christ, qui a recommandé tout le contraire. Loin de favoriser l'ambition, Jésus l'a anathématisée ; il a dit en termes formels : *Il n'y a ni premier ni dernier parmi vous ; le fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir*. C'est un mensongé sacrilége de dire qu'il a autorisé la rapine. Il y a des paroles dans l'Évangile dont on peut abuser, mais elles sont assez expliquées par toutes les maximes évangéliques qui n'enseignent que la paix et la charité. Ce ne fut même jamais un passage de l'Évangile qui excita le moindre trouble. Les discordes, les guerres civiles n'ont commencé que par des

disputes sur le dogme. Si l'on s'en était tenu à l'esprit de Jésus, le christianisme aurait toujours été en paix (1). »

L'on voit que Voltaire défend le christianisme, tout en combattant ceux qui en ont fait un instrument de domination et de tyrannie. A qui faut-il s'en prendre de cette déviation, de cette altération de la pensée du Christ? Voltaire dit et répète que c'est la théologie qui est le grand coupable, et par théologie il entend les dogmes qui prirent la place de la morale, la foi aux mystères qui remplaça la charité. Chose remarquable! En ce point, Voltaire se trouve d'accord, non seulement avec les déistes, mais encore avec les protestants avancés, ses contemporains. Parmi eux il y avait un homme dont on n'a jamais contesté la foi sincère, le docte et pieux Semler. Lui aussi ne cesse d'attaquer les théologiens, lui aussi veut que la charité reprenne le pas sur la foi. La philosophie française n'est donc pas un mouvement isolé, une maladie particulière à la France, elle n'est pas l'inspiration du démon, comme disent les béats; c'est une manifestation d'une tendance générale qui a pour but de dégager le christianisme des dogmes théologiques. Si Semler conserva plus de foi que Voltaire, c'est qu'il était protestant et le philosophe français catholique.

« La religion, dit Voltaire, consiste assurément dans la vertu et non dans le fatras impertinent de la théologie. La morale vient de Dieu, elle est uniforme partout. La théologie vient des hommes, elle est partout différente et ridicule, on l'a dit souvent, et il faut le redire toujours. L'impertinence et l'absurdité ne peuvent être une religion. L'adoration d'un Dieu qui punit et qui récompense, réunit tous les hommes; la détestable et méprisable théologie raisonneuse les divise. Cette théologie raisonneuse est en même temps le plus absurde et le plus abominable fléau qui ait jamais affligé la terre. Les nations anciennes se contentaient d'adorer leurs dieux et n'argumentaient pas; mais nous autres, nous avons répandu le sang de nos pères pendant des siècles pour des sophismes. Hélas! qu'importe à Dieu et aux hommes que Dieu soit *omousios* ou *omoiousios*, que sa mère soit *theothocos* ou *jesuthocos* et que l'Esprit procède ou ne procède pas? Grand Dieu! fallait-il se haïr, se persécuter, s'égorger pour ces incompréhensibles chi-

(1) *Le Pyrrhonisme de l'histoire*, chap. XXIX. (T. XXIV, pag. 225, 227.)

mères ! Chassez les théologiens, l'univers est tranquille (du moins en fait de religion). Admettez-les, donnez leur de l'autorité, la terre est inondée de sang. Ne sommes-nous pas déjà assez malheureux, sans vouloir faire servir à nos misères une religion qui devrait les soulager ? » « Le dogme porte encore la division, la haine, l'atrocité dans les provinces, dans les villes, dans les familles. O vertu, consolez-nous (1) ! »

Voltaire ne pouvait pas manquer de s'emparer des niaiseries théologiques pour ruiner la théologie par le ridicule : « Je voudrais, dit-il, pour l'honneur de la raison, qu'on abolît la théologie : il est trop honteux d'avoir fait une science de cette grave folie. Je connais bien à quoi sert un curé qui ramasse des aumônes pour les pauvres, qui console les malades, qui met la paix dans les familles ; mais à quoi sont bons des théologiens ? Qu'en reviendra-t-il à la société, quand on aura bien su qu'un ange est infini, *secundum quid*, que Scipion et Caton sont damnés pour n'avoir pas été chrétiens, et qu'il y a une différence essentielle entre catégorématique et syncatégorématique ?... Les théologiens ont longtemps recherché si Dieu peut être citrouille et scarabée ; si, quand on a reçu l'eucharistie, on la rend à la garde-robe... Qui le croirait ? un fou, après avoir répété toutes les bêtises scolastiques pendant deux ans, reçoit ses grelots et sa marotte en cérémonie ; il se pavane, il décide ; et c'est cette école de Bedlam qui mène aux honneurs et aux richesses (2). »

Le plus grand reproche, et ce n'est pas le moins fondé, que Voltaire fasse à la théologie, c'est à dire au catholicisme traditionnel, c'est qu'elle conduit à l'athéisme : « Il faut, mes frères, épurer la religion, l'Europe entière le crie ; et, pour l'épurer, ce n'est pas par épurer la théologie qu'il faut commencer, il faut l'abolir entièrement. La théologie n'a jamais servi qu'à renverser les cervelles et quelquefois les États. Elle seule fait les athées, car le grand nombre de petits théologiens qui est assez sensé pour voir le ridicule de cette étude chimérique, n'en sait pas assez pour lui substituer une saine philosophie. La théologie, disent-ils, est, selon la signification du mot, *la science de Dieu* ; or les polissons

(1) *Dieu et les Hommes*, chap. XLIII (*OEuvres*, t. XXX, pag. 332). — *Axiomes*, *ibid.*, pag. 342.
(2) *Entretiens philosophiques*, XXIV sur la religion. (*OEuvres*, t. XXXII, pag. 286, 287.)

qui ont profané cette science, ont donné de Dieu des idées absurdes, et de là ils concluent que la Divinité est une chimère, parce que la théologie est chimérique. C'est précisément dire qu'il ne faut prendre ni quinquina pour la fièvre, ni faire diète dans la pléthore, ni être saigné dans l'apoplexie, parce qu'il y a de mauvais médecins; c'est nier la connaissance du cours des astres, parce qu'il y a eu des astrologues; c'est nier les effets évidents de la chimie, parce que des chimistes charlatans ont prétendu faire de l'or. Les gens du monde, encore plus ignorants que ces petits théologiens, disent : Voilà des bacheliers et des licenciés qui ne croient pas en Dieu; pourquoi y croirions-nous (1)? »

Voltaire conclut que la théologie est dans la religion ce que le poison est parmi les aliments (2). Les théologiens diront : Voilà un ennemi déclaré du christianisme. Il n'est pas plus ennemi du vrai christianisme que Semler : « Notre doyen Swift, dit-il, sous le nom d'un Anglais, a fait un bel écrit par lequel il croit avoir prouvé qu'il n'était pas encore temps d'abolir la religion chrétienne. Nous sommes de son avis : c'est un arbre qui, de l'aveu de toute la terre, n'a porté jusqu'ici que des fruits de mort; cependant nous ne voulons pas qu'on le coupe, mais qu'on le greffe. Nous proposons de conserver dans la morale de Jésus tout ce qui est conforme à la raison universelle, à celle de tous les grands philosophes de l'antiquité, à celle de tous les temps et de tous les lieux, à celle qui doit être l'éternel lien de toutes les sociétés (3). »

Les zélés trouveront qu'il y a bien des réserves dans cet éloge de la morale chrétienne, si éloge il y a. Il est encore de mode aujourd'hui, même dans le monde philosophique, de faire de la morale de Jésus-Christ un idéal, que l'humanité ne saurait dépasser. Pourquoi donc ces philosophes, si grands admirateurs des conseils évangéliques, ne les pratiquent-ils pas? pourquoi ne se font-ils pas moines? Car c'est au monachisme que conduit tout droit la perfection tant vantée de l'Évangile. Est-ce que nous croyons encore aujourd'hui que ceux qui fuient la société, pour se livrer, dans la solitude, au travail d'un salut imaginaire, sont des hommes parfaits? Si nous ne le croyons plus, pourquoi répéter que la mo-

(1) *Entretiens* XXIV (*ibid.*, t. XXXII, pag. 290); *Facéties*. (T. XLI, pag. 97.)
(2) *Pensées de Voltaire*, dans les Mélanges littéraires. (*OEuvres*, t. XLIII, pag. 634.)
(3) *Dieu et les Hommes*. (*OEuvres*, t. XXX, pag. 331.)

rale du Christ est un idéal? C'est un faux idéal, puisqu'il aboutit à la destruction de la société, alors que Dieu nous a créés pour la société. Voltaire a donc raison de faire ses réserves, et de n'accepter la morale chrétienne que sous bénéfice d'inventaire. Il était dans la voie de l'avenir; lui que l'on accuse d'être l'ennemi juré du christianisme, en était le vrai défenseur, car il n'y a qu'un moyen de le défendre et de le sauver, c'est d'en séparer les éléments transitoires, pour s'en tenir aux principes d'une éternelle vérité.

C'est en considérant le christianisme comme identique avec la loi de nature, que Voltaire en prend la défense contre les attaques des libres penseurs ses amis. Un correspondant de Voltaire publia un ouvrage intitulé : *le Christianisme dévoilé*. On l'attribua au baron d'Holbach; il est, paraît-il, de Damilaville. Voltaire le lut et, comme c'était son habitude, il fit en marge ses remarques critiques. Quelques-unes de ces notes ont été publiées (1). Rien de plus caractéristique. Sur le feuillet du titre, Voltaire écrit que ce n'est pas le *christianisme* dévoilé mais l'*impiété* dévoilée. Damilaville accuse de *perversité* la morale que le christianisme enseigne aux hommes. Voltaire s'indigne : « Peut-on, s'écrie-t-il, traiter de perverse la morale enseignée par Jésus-Christ? » Damilaville, comme tous les matérialistes du dernier siècle, ne voulait, à aucun prix, que l'on fondât la morale sur Dieu. Voltaire répond avec son admirable bon sens : « Pourquoi ôter aux hommes le frein de la crainte de la Divinité? Tous les philosophes, excepté les épicuriens, ont dit qu'il fallait être juste pour plaire à Dieu. » Damilaville reproche au christianisme de placer la religion dans des observances inutiles à la société. Voltaire hausse les épaules : « Cet abus de la religion, dit-il, n'est pas la religion. »

On accuse Voltaire de futilité, on lui refuse le titre de philosophe, parce qu'il n'a pas écrit des ouvrages *ex professo* sur la psychologie et sur la logique. Si nous avions un choix à faire, nous donnerions la préférence aux futilités de Voltaire. Nous avons cité plus d'une fois ses *Facéties* : nous allons transcrire un passage de ses romans : Dieu donne aux philosophes le profond sens de la réalité qui éclate dans tout ce qui sort de la plume de

(1) *Biographie universelle*, au mot, *Damilaville*.

Voltaire! Le baron d'Holbach publia un livre intitulé *le Bon Sens*. Voltaire avoue qu'il y a des vérités bien exposées, mais, dit-il, elles sont gâtées par un grand défaut : « L'auteur veut continuellement détruire le Dieu de Scot, d'Albert, de Bonaventure, le Dieu des ridicules scolastiques et des moines. Remarquez qu'il n'ose pas dire un mot contre le Dieu de Socrate, de Platon, d'Épictète, de Marc Aurèle, contre le Dieu de Newton et de Locke, j'ose dire contre le mien. Il perd son temps à déclamer contre des superstitions absurdes et abominables, dont tous les honnêtes gens sentent aujourd'hui le ridicule et l'horreur. C'est comme si on écrivait contre la nature, parce que les tourbillons de Descartes l'ont défigurée ; c'est comme si l'on disait que le bon goût n'existe pas, parce que la plupart des auteurs n'ont point de goût. Celui qui a fait le livre du *Bon Sens*, croit avoir attaqué Dieu ; en cela il manque tout à fait de bon sens ; il n'a écrit que contre certains prêtres anciens et modernes. Croit-il avoir anéanti le maître, pour avoir redit qu'il a souvent été servi par des fripons (1)? »

Il y eut des attaques plus brutales encore contre le christianisme. Dès le moyen âge, les incrédules travestirent en imposteurs les révélateurs des trois grandes religions qui gouvernent encore aujourd'hui les âmes. On crut longtemps qu'il existait un livre intitulé *les Trois Imposteurs*, mais on n'a jamais pu le découvrir. Au dix-huitième siècle, il parut sous ce titre un ouvrage dont le fond était digne de la forme : ni science, ni esprit, rien qu'un grossier athéisme. Voltaire prit la peine de le réfuter ; il le fit en vers. La poésie comme le roman lui servaient à répandre la vérité ; il apostrophe rudement l'auteur de cette rapsodie :

« Insipide écrivain, qui crois à tes lecteurs
Crayonner les portraits de tes *Trois Imposteurs*,
D'où vient que, sans esprit, tu fais le quatrième? »

Il va sans dire que le poète flétrit le fanatisme, l'hypocrisie et l'insolence des prêtres :

Un prêtre au Capitole où triomphe Pompée!
Des faquins en sandale, excrément des humains!
Trempant dans notre sang leurs détestables mains!

(1) *Histoire de Jenny*, chap. IX. (*Œuvres*, t. XXXIX, pag. 311.)

Voltaire fit pendant cinquante ans la guerre à la superstition et à l'imposture, qui s'en sert comme d'un piédestal. Faut-il pour cela calomnier le Christ et sa doctrine?

Mais de ce fanatisme ennemi formidable,
J'ai fait adorer Dieu, quand j'ai vaincu le diable.
Je distinguai toujours de la religion
Les malheurs qu'apporta la superstition.

Voltaire oppose avec un juste orgueil ses travaux à ceux des réformateurs; ceux-ci ne firent que remplacer des abus par de nouveaux abus; ils condamnaient le pape et ils auraient bien voulu l'imiter; ils troublèrent le monde par leurs haineuses querelles :

J'ai dit aux disputants l'un sur l'autre acharnés :
« Cessez, impertinents, cessez, infortunés.
« Très sots enfants de Dieu, chérissez-vous en frères,
« Et ne vous mordez plus pour d'absurdes chimères. »

Les honnêtes gens ont cru cet apôtre de paix; en dépit des cris de rage des fourbes, la tolérance devient la religion de tous les esprits bien faits :

Je vois venir de loin ces temps, ces jours sereins,
Où la philosophie éclairant les humains,
Doit les conduire en paix aux pieds du commun maître :
Le fanatisme affreux tremblera d'y paraître;
On aura moins de dogme avec plus de vertu.

Qu'importe, après cela, que les théologiens et les prêtres aient abusé de la religion?

Corrige le valet, mais respecte le maître;
Dieu ne doit point pâtir des sottises du prêtre,
Reconnaissons ce Dieu, quoique très mal servi (1).

Faut-il encore demander après cela quelle est l'*infâme* que Voltaire a voulu *écraser*? Il y a des orthodoxes qui, dans leur saint zèle, voudraient faire accroire que c'est le christianisme, que c'est l'Évangile, que c'est la religion même. Le calcul n'est pas mau-

(1) *Poésies*. (*OEuvres*, t. XI, pag. 229.)

vais; l'on espère ruiner l'autorité de Voltaire tout ensemble et celle de la philosophie. Mais c'est une fraude à ajouter à toutes celles que l'on a qualifiées de pieuses et que l'on devrait flétrir comme les plus criminelles de toutes, puisqu'elles souillent la chose la plus sacrée par l'imposture. Puisque la calomnie ne se lasse pas de dénigrer Voltaire et en lui la libre pensée, il faut ne pas se lasser de lui répondre. Nous ne craignons pas de fatiguer le lecteur, car c'est Voltaire qui portera la parole pour se défendre; et qui donc serait insensible aux charmes de cet esprit séduisant? Dans le *Dîner du comte de Boulainvilliers*, il a dévoilé sa pensée avec mesure, comme s'il voulait lever tout doute sur le véritable but qu'il poursuivait dans ses luttes incessantes.

« Quoique j'aie été militaire, dit le *comte*, je ne veux point faire la guerre aux prêtres et aux moines ; je ne veux point établir la vérité par le meurtre, comme ils ont établi l'erreur, mais je voudrais au moins que cette vérité éclairât un peu les hommes, qu'ils fussent plus doux et plus heureux, que les peuples cessassent d'être superstitieux, et que les chefs de l'Église tremblassent d'être persécuteurs. » Un *abbé*, comme il y en avait par centaines au dix-huitième siècle, incrédule, tout en vivant de la crédulité humaine, répond qu'il est bien malaisé d'ôter à des insensés les chaînes qu'ils révèrent : « Vous vous feriez lapider par le peuple de Paris, dit-il, si, dans un temps de pluie, vous empêchiez qu'on promenât la prétendue carcasse de sainte Geneviève par les rues pour avoir du beau temps. » Fréret, le savant académicien à qui on aimait à attribuer les livres les plus sérieux publiés contre le christianisme, répond à l'*abbé* :

« Je ne crois point ce que vous dites ; la raison a déjà fait tant de progrès, que depuis plus de dix ans on n'a fait promener cette prétendue carcasse. Je pense qu'il est très aisé de déraciner par degrés toutes les superstitions qui nous ont abrutis. On n'exorcise plus les diables; et quoiqu'il soit dit que votre Jésus ait envoyé ses apôtres précisément pour chasser les diables, aucun prêtre parmi nous n'est ni assez fou, ni assez sot pour se vanter de les chasser. « Le *comte* vient en aide à Fréret : « Jetez les yeux, dit-il, sur la partie la plus opulente de la Suisse, sur les Provinces-Unies, sur la Grande-Bretagne, le nord de l'Allemagne et la Scandinavie, tous ces peuples nous ont passés de bien loin dans les progrès du

la raison. Pourquoi ne pourrait-on pas faire en France ce que l'on fait ailleurs? »

L'*abbé* finit par abandonner ses dogmes avec les superstitions, ce qui n'empêche pas, dit-il, que la philosophie ne remplacera jamais le christianisme : « Quand vous auriez secoué en France la vermine des moines, quand on ne verrait plus de ridicules reliques, quand même on mépriserait assez la consubstantialité et la procession du Saint-Esprit par le Père et par le Fils, et la transsubstantiation pour n'en plus parler, vous resteriez encore chrétiens; vous voudriez en vain aller plus loin, c'est ce que vous n'obtiendrez jamais. Une religion de philosophes n'est pas faite pour les hommes. » Voilà Voltaire au pied du mur; que va-t-il répondre? « Je vous dirai avec Horace : votre médecin ne vous donnera jamais la vue du lynx, mais souffrez qu'il vous ôte une taie de vos yeux. Nous gémissons sous le poids de cent livres de chaînes, permettez qu'on nous délivre des trois quarts. Le mot de *chrétien* a prévalu, il restera; *mais peu à peu on adorera Dieu sans mélange, sans lui donner ni une mère ni un fils, sans dire qu'il est mort par un supplice infâme, sans croire qu'on fasse des dieux avec de la farine, enfin sans cet amas de superstitions qui mettent des peuples policés si fort au dessous des sauvages. L'adoration pure de l'Être suprême commence à être aujourd'hui la religion de tous les honnêtes gens, et bientôt elle descendra dans une partie saine du peuple même* (1). »

La réponse de Fréret ne doit pas être entendue en ce sens que la religion soit un mal nécessaire dont il faille s'attacher à diminuer les inconvénients. Voltaire avoue que l'âme demande la nourriture de la religion : « Mais pourquoi la changer en poison? Pourquoi étouffer la simple vérité dans un amas d'indignes mensonges? Pourquoi soutenir ces mensonges par le fer et par les flammes? La religion entre l'homme et Dieu est l'adoration et la vertu; c'est entre le prince et ses sujets une affaire de police; ce n'est que trop souvent d'homme à homme un commerce de fourberie. Adorons Dieu sincèrement, simplement, et ne trompons personne. *Oui, il faut une religion, mais il la faut pure, raisonnable, universelle; elle doit être comme le soleil qui est pour tous les hommes,*

(1) *Entretiens philosophiques*, XXVI. (*OEuvres*, t. XXXII, pag. 393-395.)

et non pour quelque petite province privilégiée. Il est absurde, odieux, abominable d'imaginer que Dieu éclaire tous les yeux et qu'il plonge presque toutes les âmes dans les ténèbres. *Il n'y a qu'une probité commune à tout l'univers; il n'y a donc qu'une religion. Et quelle est-elle? Vous le savez : c'est d'adorer Dieu et d'être juste* (1). »

VIII

Quand Voltaire s'acharnait à *écraser l'infâme*, on lui demandait ce qu'il mettrait à la place. Nous avons entendu sa réponse foudroyante, nous allons compléter sa pensée; il ne veut pas seulement détruire, il veut conserver en épurant; il commence au dix-huitième siècle le travail de perfectionnement que l'humanité fait depuis qu'elle pense et qu'elle croit : « Que mettrons-nous à la place? dites-vous? Quoi! un animal féroce a sucé le sang de mes proches; je vous dis de vous défaire de cette bête, et vous me demandez ce qu'on mettra à sa place? Vous me le demandez, vous cent fois plus odieux que les pontifes païens, qui se contentaient tranquillement de leurs cérémonies et de leurs sacrifices, qui ne prétendaient point enchaîner les esprits par des dogmes, qui ne disputèrent jamais aux magistrats leur puissance, qui n'introduisirent pas la discorde chez les hommes. *Vous avez le front de demander ce qu'il faut mettre à la place de vos fables? Je vous réponds : Dieu, la vérité, la vertu, des lois, des peines et des récompenses. Prêchez la probité et non le dogme; soyez les prêtres de Dieu et non les prêtres d'un homme* (2). »

On demande quelle est la religion de Voltaire? Les orthodoxes, dans leur amour pour la vérité, disent que c'est l'athéisme et l'impureté. Confondons leurs mensonges. Voltaire ne cesse de répéter : *Faire le bien, voilà le culte du théiste; être soumis à Dieu, voilà sa doctrine* (3). Ce qui rend les orthodoxes furieux, c'est qu'il détruit leurs fables en même temps qu'il défend la vérité : « Les apparitions d'un Dieu aux hommes, les révélations d'un Dieu, les aventures d'un Dieu sur la terre, tout cela a passé de mode avec les

(1) *Entretiens philosophiques*, XIX. (*OEuvres*, t. XXXII, pag. 161.)
(2) *Examen important de milord Bolingbroke.* (t. XXX, pag. 152.)
(3) *Dictionnaire philosophique*, au mot *Théiste.*

loups-garoux, les sorciers et les possédés. S'il y a encore des charlatans qui disent la bonne aventure dans nos foires pour un schelling, aucun de ces malheureux n'est écouté chez ceux qui ont reçu une éducation tolérable. Nous avons dit que les théistes ont puisé dans une source pure dont tous les ruisseaux ont été impurs. Expliquons cette grande vérité : quelle est cette source pure ? C'est, la raison, laquelle tôt ou tard parle à tous les hommes. Elle nous a fait voir que le monde n'a pu s'arranger de lui-même et que les sociétés ne peuvent subsister sans vertu. De cela seul on a conclu qu'il y a un Dieu et que la vertu est nécessaire. De ces deux principes résulte le bonheur général, autant que le comporte la faiblesse de la nature humaine. Voilà la source pure. Quels sont les ruisseaux impurs ? Ce sont les fables inventées par les charlatans, qui ont dit que Dieu s'était incarné cinq cents fois dans un pays de l'Inde, ou une seule fois dans une petite contrée de la Syrie ; qui ont fait paraître Dieu, tantôt en éléphant blanc, tantôt en pigeon, tantôt en vieillard avec une grande barbe, tantôt en jeune homme avec des ailes au dos, ou sous vingt autres figures différentes (1). »

Voltaire a arraché la mauvaise herbe qui croît avec un grand luxe de végétation et qui étouffe les plantes utiles, mais il s'est bien gardé d'arracher des plantes dont les hommes ne sauraient se passer. C'est à ce titre que l'histoire le bénira comme un des bienfaiteurs du genre humain. L'athéisme était prêché ouvertement au dix-huitième siècle par les libres penseurs. Nous avons dit bien des fois que telle est la triste condition des sociétés catholiques que, de l'excès de la superstition, elles passent presque fatalement à l'excès de l'incrédulité. Voltaire va donner une nouvelle confirmation à nos paroles. Il ne voulait pas plus de l'athéisme que de la superstition. Voltaire écrit à Frédéric II : « L'athéisme ne peut jamais faire aucun bien et la superstition a fait des maux à l'infini ; sauvons-nous de ces deux gouffres (2). » Les libres penseurs imputaient à la religion tous les maux qu'avait engendrés le fanatisme. Voltaire leur dit qu'ils confondent la religion et la superstition : « La religion, dites-vous, a produit des milliasses de forfaits ; dites la superstition qui règne sur notre triste globe ;

(1) *Histoire de l'établissement du christianisme*, chap. XXVI. (*Œuvres*, t. XXX, pag. 561.)
(2) *Lettre de Voltaire à Frédéric*, du 27 juillet 1770. (*Œuvres*.)

elle est la plus cruelle ennemie de l'adoration pure que l'on doit à l'Être suprême. Détestons ce monstre qui a toujours déchiré le sein de sa mère; ceux qui le combattent sont les bienfaiteurs du genre humain; c'est un serpent qui entoure la religion de ses replis; il faut lui écraser la tête sans blesser celle qu'il infecte et qu'il dévore. Vous craignez qu'*en adorant Dieu, on ne redevienne bientôt superstitieux et fanatique*. Mais n'est-il pas à craindre qu'en le niant on ne s'abandonne aux passions les plus atroces et aux crimes les plus affreux. Entre ces deux excès, n'y a-t-il pas un lien très raisonnable? Où est l'asile entre ces deux écueils? Le voici : Dieu et des lois sages (1). »

Cest ici que Voltaire rencontre le raisonnement fatal qui conduit tant de catholiques dans l'abîme de l'incrédulité absolue : « Ce syllogisme abominable : *Ma religion est fausse, donc il n'y a point de Dieu*, est le plus commun que je connaisse et la source la plus féconde de tous les crimes. » Les matérialistes le répétaient sur tous les tons, et on le répète encore de nos jours. Écoutons Voltaire : « Quoi! mes frères, parce que Malagrida est un assassin, Letellier un faussaire, Lavalette un banqueroutier et muphti un fripon, s'ensuit-il qu'il n'y ait pas un Être suprême, un créateur, un conservateur, un juge équitable qui punit et qui récompense? J'ai connu un jacobin, docteur de Sorbonne, qui était devenu athée, parce que son prieur l'obligeait de soutenir dans son cloître la conception de la Vierge dans le péché et qu'en Sorbonne il était obligé de soutenir le contraire. Il disait froidement : Ma religion est fausse; or puisque cette religion, qui est sans contredit la meilleure de toutes, n'a que des caractères de fausseté, il n'y a donc point de religion, il n'y a point de Dieu; j'ai donc fait une énorme sottise de me faire jacobin à l'âge de quinze ans. » J'eus pitié de ce pauvre homme, continue Voltaire, et je lui dis : « Il est vrai qu'en vous faisant jacobin, vous avez été un grand fou, mais, mon ami, que Marie soit née maculée ou immaculée, Dieu en existe-t-il moins? Dieu est-il moins le père et le juge de tous les hommes? N'ordonne-t-il pas également au premier colao de la Chine et au dernier des jacobins d'être juste, sincère, modéré, et de faire à autrui ce que tout jacobin voudrait qu'on lui fît à lui-même? Les

(1) *Dictionnaire philosophique*, au mot *Dieu*. (*Œuvres*, t. XXXV, pag. 157.)

dogmes changent, mon ami, mais Dieu ne change pas. On a falsifié certains livres, on en a supposé d'autres, cela vous fait de la peine, consolez-vous ; on ne peut falsifier le grand livre de la nature dans lequel il est écrit : *Adore un Dieu et sois juste* (1). »

Cela s'appelle une *facétie* de Voltaire. Dieu veuille que les sermons de nos oints du Seigneur ressemblent à ces facéties ! Il y a tel sermon qui est fait pour rendre incrédule, tandis que l'incrédule Voltaire ramène à la foi ceux qu'il distrait et qu'il amuse. Notre *facétie* se termine par ces belles paroles : « Mes frères, une fausse science fait les athées ; une vraie science prosterne les hommes devant la Divinité ; elle rend juste et sage celui que la théologie a rendu inique et insensé. » Les gens d'église osent accuser les philosophes d'être la cause de l'incrédulité. En effet, grâce à la philosophie, les hommes qui tiennent à leurs cinq sens ne croient pas à l'immaculée conception, pas plus qu'à la transsubstantiation et aux mille incarnations du dieu Vichnou ; mais grâce aussi à la philosophie, l'idée de Dieu se maintient en dépit de toutes les superstitions que l'on croirait inventées pour répandre l'athéisme. « Je regarde les vrais philosophes, dit Voltaire, comme les apôtres de la Divinité ; il en faut pour chaque espèce d'homme. Un catéchiste de paroisse dit à des enfants qu'il y a un Dieu ; mais Newton le prouve à des sages (2). »

Tel n'était pas l'avis de ceux qui s'appelaient philosophes au dix-huitième siècle. Un Anglais d'infiniment d'esprit, Horace Walpole, qui fréquentait le beau monde à Paris, dit que Voltaire y passait pour un *bigot*, *parce qu'il était déiste* : le mot est d'une dame. Diderot, dans ses causeries intimes, traitait Voltaire de *cause-finalier* et de *cagot*, parce qu'il soutenait envers et contre tous l'existence de Dieu (3). Voltaire, à qui l'on reproche d'avoir fait la cour à toutes les puissances, ne plia jamais sous la plus redoutable de toutes, l'opinion publique, car c'était l'opinion dominante qu'il combattait ; l'athéisme était devenu de bon ton dans les cercles philosophiques et jusque dans le monde frivole de la haute société. Un écrivain réformé que nous aimons à citer, bien que nous ne puissions partager ses croyances, Vinet, dit que les amis

(1) *Lettre de Charles Gouju à ses frères.* (Facéties, *OEuvres*, t. XLI, pag. 96.)
(2) *Dictionnaire philosophique*, au mot *Athée*, t. XXXIV, pag. 24.
(3) *Damiron*, Mémoires sur la philosophie du dix-huitième siècle, t. I, pag. 277.

de Voltaire lui en voulaient de ce qu'il s'obstinait à défendre Dieu contre leurs attaques, et il avoue qu'il lui fallut du courage pour persister dans sa lutte (1). Tenons-lui compte de ce courage; en sauvant l'idée de Dieu des ruines qui s'accumulaient autour de lui, il sauva l'avenir de la religion en France, et peut-il y avoir une civilisation sans croyances religieuses?

Frédéric II dit dans un éloge de Voltaire :

Il terrassa l'erreur et la *religion*.

Condorcet remarque que ce vers est très vague et pourrait faire croire que Voltaire a voulu détruire toute religion. « Il est très avéré pourtant, ajoute l'ami du grand écrivain, que nul homme n'a plus constamment prêché et pratiqué la religion que les hommes les plus éclairés de tous les temps et de tous les pays ont embrassée, l'adoration d'un Être suprême, en un mot, la religion naturelle. Il a toujours combattu les athées. *Voltaire lui seul a peut-être ramené à Dieu plus d'adorateurs que tous les moralistes et tous les prédicateurs ensemble.* Le roi de Prusse avait les mêmes sentiments, et l'on entend bien ce qu'il a voulu dire, mais sa pensée eût été plus exactement rendue de cette manière :

Il terrassa l'erreur et la *superstition* (2).

IX

Voltaire, en répondant au livre des *Trois Imposteurs*, dit :

Si les cieux, dépouillés de son empreinte auguste,
Pouvaient cesser jamais de se manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer (3).

Le poète écrit à un autre poète, Saurin : « Je vous sais bien gré d'aimer ce vers : *Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.* Je suis rarement content de mes vers, mais j'avoue que j'ai une tendresse

(1) *Vinet*, Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle, t. II, pag. 122.
(2) *Condorcet*, Notes sur Voltaire. (*OEuvres*, t. VII, pag. 149.)
(3) *Poésies*. (*OEuvres*, t. XI, pag. 229.)

de père pour celui-là (1). » L'idée de Dieu est celle qui revient le plus souvent dans les innombrables écrits de Voltaire; n'est-ce pas une preuve que c'est chez lui une conviction profonde et une conviction qu'il tient à faire partager? Comment ce défenseur obstiné de l'existence de Dieu, peut-il donc passer dans l'opinion commune pour le patriarche des incrédules?

Les premiers chrétiens étaient traités d'athées par les défenseurs du paganisme, parce qu'ils rejetaient les divinités de l'Olympe. En ce sens, Voltaire est aussi un athée, car il soutient l'existence de Dieu, mais il n'admet pas le Dieu des chrétiens. « Il est évident, dit-il, que dans la morale, il vaut mieux reconnaître un Dieu que n'en point admettre. C'est certainement l'intérêt de tous les hommes qu'il y ait une Divinité qui punisse ce que la justice humaine ne peut réprimer; mais aussi il est clair qu'il vaudrait mieux ne pas reconnaître de Dieu, que d'en adorer un barbare auquel on sacrifierait des hommes, comme on a fait chez tant de nations. » Voltaire va jusqu'à dire qu'il préférerait vivre avec des athées qu'avec des superstitieux : « J'attendrai, il est vrai, plus de justice de celui qui croira un Dieu que de celui qui n'en croira pas; mais je n'attendrai qu'amertume et persécution du superstitieux. L'athéisme et le fanatisme sont deux monstres qui peuvent dévorer et déchirer la société; mais l'athée, dans son erreur, conserve sa raison qui lui coupe les griffes, et le fanatique est atteint d'une folie continuelle qui aiguise les siennes (2). »

Le Dieu dont Voltaire ne veut pas, c'est le Dieu des théologiens. Cependant la théologie a la prétention d'être la science de Dieu. Voltaire est plus modeste, il avoue qu'il ne comprend rien à l'essence de la divinité : « Spinoza lui-même, dit-il, admet une cause première, une intelligence suprême. Pourquoi voulez-vous aller plus loin que lui, et plonger, par un sot orgueil, votre raison dans un abîme où Spinoza n'a pas osé descendre? Il y aurait une extrême folie à nier un éternel géomètre. Mais où est l'éternel géomètre? est-il en un lieu ou en tout lieu, sans occuper d'espace? je n'en sais rien. Est-ce de sa propre substance qu'il a arrangé toute chose? Je n'en sais rien. Est-il immense, sans quantité et sans

(1) Lettre du 20 novembre 1770. (*Œuvres*, t. LV, pag. 448.)
(2) *Dictionnaire philosophique*, au mot *Athée*. (*Œuvres*, t. XXXIV, pag. 31, 33.)

qualité? Je n'en sais rien. Tout ce que je sais, c'est qu'il faut l'adorer et être juste. » Les théologiens ne veulent pas avouer leur ignorance : en sont-ils plus savants? Ils diront que c'est une inconséquence pour un déiste d'admettre un Dieu qu'il ne comprend pas, alors qu'il repousse les mystères du christianisme parce qu'ils sont incompréhensibles. Voltaire répond dans une instruction adressée à un prince : « Toute la nature vous a démontré l'existence d'un Dieu suprême. Vous laissez les taupes, enterrées sous vos gazons, nier si elles l'osent, l'existence du soleil (1). » Il écrit à madame du Deffand : « Notre terre est un temple de la Divinité. J'estime fort tous ceux qui veulent nettoyer ce temple de toutes les abominables ordures dont il est infecté, mais je n'aime pas qu'on veuille renverser le temple de fond en comble (2). »

Voltaire fait une guerre à mort à l'athéisme autant qu'à l'*infâme*. Il n'y a pas, à ses yeux, de plus grande stupidité. Il dit et répète en vers et en prose : » Je ne puis songer

Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

« Si une horloge prouve un horloger, si un palais annonce un architecte, comment, en effet, l'univers ne démontre-t-il pas une intelligence suprême? Quelle plante, quel animal, quel élément, quel astre ne porte pas l'empreinte de celui que Platon appelait l'éternel géomètre? Il me semble que le corps du moindre animal démontre une profondeur et une unité de dessein qui doivent à la fois nous ravir en admiration et atterrer notre esprit. Non seulement ce chétif insecte est une machine dont tous les ressorts sont faits exactement l'un pour l'autre; non seulement il est né, mais il vit par un art que nous ne pouvons ni imiter, ni comprendre; mais sa vie a un rapport immédiat avec la vie entière, avec tous les éléments, avec tous les astres dont la lumière se fait sentir à lui. Le soleil le réchauffe, et les rayons qui partent de Sirius, à quatre cent millions de lieues au delà du soleil, pénètrent dans ses petits yeux, selon toutes les règles de l'optique. S'il n'y a pas là immensité et unité de dessein qui démontrent un fabricateur

(1) *Voltaire*, Œuvres, t. XXVI, pag. 110.
(2) Lettre de 1773. (*Œuvres*, LVI, pag. 267.)

intelligent, immense, unique, incompréhensible, qu'on nous démontre donc le contraire; mais c'est ce qu'on n'a jamais fait. Platon, Newton, Locke ont été frappés également de cette grande vérité (1). »

Il parut, au dix-huitième siècle, un livre fameux, où l'athéisme est prêché avec une espèce d'enthousiasme, le *Système de la nature*. Voltaire demande dans une de ses poésies : « Que dis-tu de ce livre? » Il répond : « Il m'a fort ennuyé. » C'était une terrible sentence contre le prédicateur anonyme, car le genre *ennuyeux* est celui que Voltaire détestait le plus. Dans ses lettres, Voltaire revient souvent sur le *Système de la nature*, et il le condamne toujours avec une grande sévérité. « C'est un ouvrage de ténèbres, dit-il; c'est une déclamation perpétuelle... Il y a dans ce livre quatre fois trop de paroles... Ce maudit livre du *Système de la nature* est un péché contre nature... Il est très imprudent de prêcher l'athéisme, mais il n'en faut pas du moins tenir école aux Petites-Maisons... Il prend quelquefois ses cinq sens pour du bon sens (2). » Voltaire ne s'en tient pas à cette réprobation générale. Dans son *Dictionnaire philosophique*, il suit pas à pas les raisonnements du philosophe athée, et il n'y trouve rien que de vides et de hautaines affirmations. L'auteur parle comme un prêtre en chaire, comme un inspiré : « Ne tient-il donc qu'à dire, il n'y a point de Dieu, pour qu'on vous croie sur parole? Lorqu'on ose assurer, dit Voltaire, qu'il n'y a point de Dieu, que la matière agit par elle-même, par une nécessité éternelle, il faut le démontrer comme une proposition d'Euclide, sans quoi vous n'appuyez votre système que sur un peut-être. Quel fondement pour la chose qui intéresse le plus le genre humain! » Voltaire fait à l'auteur une objection que l'on peut adresser à tous ceux qui croient attaquer les principes fondamentaux de la religion, alors qu'ils ruinent seulement une forme religieuse, le christianisme traditionnel : « L'auteur combat avec succès le Dieu des scolastiques, un Dieu composé de qualités discordantes, un Dieu auquel on donne, comme à ceux d'Homère, les passions des hommes; un Dieu capricieux, inconséquent, vindicatif, absurde : mais il ne peut combattre le Dieu des

(1) *Les Cabales*, satire et notes. (*OEuvres*, XII, pag. 219 et 225.)

(2) *Damiron*, Mémoires sur la philosophie du dix-huitième siècle, t. I, pag. 102.

sages. Les sages, en contemplant la nature, admettent un pouvoir intelligent et suprême (1). »

Voltaire porta le même jugement sur le *Christianisme dévoilé*, qu'on attribuait tantôt à lui, tantôt au baron d'Holbach. « Il est entièrement opposé à mes principes, écrit-il à une dame libre penseuse. Ce livre conduit à l'athéisme que je déteste. J'ai toujours considéré l'athéisme comme le plus grand égarement de la raison (2). » Les athées valent, en général, mieux que leurs livres; la raison en est qu'ils ne sont athées que par opposition contre une religion positive, contre des croyances superstitieuses. Voltaire reconnaît qu'il y a des athées vertueux; il cite Épicure, il cite Atticus, l'ami de Cicéron. Il en est de même dans les temps modernes : tel fut le fameux magistrat des Barreaux qui, ayant fait attendre trop longtemps un plaideur dont il rapportait le procès, lui paya de son argent la somme dont il s'agissait. « Mais, ajoute Voltaire, mettez ces doux et tranquilles athées dans de grandes places, jetez-les dans les factions; qu'ils aient à combattre un César Borgia ou un Cromwell, ou même un cardinal de Retz; pensez-vous qu'alors ils ne deviendront pas aussi méchants que leurs adversaires? Voyez dans quelle alternative vous les jetez : ils seront des imbéciles, s'ils ne sont pas des pervers. Leurs ennemis les attaquent par des crimes; il faut bien qu'ils se défendent par les mêmes armes ou qu'ils périssent. Certainement leurs principes ne s'opposeront pas aux assassinats, aux empoisonnements qui leur paraîtront nécessaires. Une société particulière d'athées qui perdent doucement leurs jours dans les amusements de la volupté, peut durer quelque temps sans trouble; mais si le monde était gouverné par des athées, il vaudrait autant être sous l'empire immédiat de ces êtres infernaux qu'on nous peint acharnés contre leurs victimes (3). »

Voltaire faisait quelquefois une concession aux athées, en disant qu'ils valaient mieux que les superstitieux. Cela était vrai des encyclopédistes ses amis, et même des holbachiens. Mais cela ne l'empêcha pas de réprouver l'athéisme d'une façon absolue. « Il n'a rien de bon, » écrit Voltaire à un marquis qui était porté vers

(1) *Dictionnaire philosophique*, au mot *Dieu*. (*OEuvres*, t. XXXV, pag. 148, 153.)
(2) *Lettre* du 15 décembre 1766, à madame de Saint-Julien. (*OEuvres*, t. LIII, pag. 551.)
(3) *Homélie sur l'athéisme*. (*OEuvres*, t. XXIX, pag. 432-434.)

la philosophie à la mode. « Un honnête homme peut fort bien s'élever contre la superstition et contre le fanatisme; il peut détester la persécution, il rend service au genre humain s'il répand les principes humains de la tolérance; mais quel service peut-il rendre, s'il répand l'athéisme? Les hommes en seront-ils plus vertueux pour ne pas reconnaître un Dieu qui ordonne la vertu? Non sans doute. Je veux que les princes et leurs ministres en reconnaissent un, et même un Dieu qui punisse et qui pardonne. Sans ce frein, je les regarderai comme des animaux féroces qui, à la vérité, ne me mangeront pas lorsqu'ils sortiront d'un long repas, et qu'ils digéreront doucement sur un canapé avec leurs maîtresses, mais qui certainement me mangeront, s'ils me rencontrent sous leurs griffes, quand ils auront faim; et qui, après m'avoir mangé, ne croiront pas seulement avoir fait une mauvaise action; ils ne se souviendront même point du tout de m'avoir mis sous leurs dents, quand ils auront d'autres victimes (1). »

X

Que dire de l'audace des écrivains catholiques qui osent accuser Voltaire d'athéisme, alors que ce génie prodigieux passa sa vie à défendre l'existence d'un Être suprême contre ses propres amis? alors qu'il combat l'athéisme en vers et en prose, dans ses lettres, comme dans ses ouvrages philosophiques? Nous savons leur banale réponse : le Dieu de Voltaire n'est pas le vrai Dieu. Il va sans dire que le Dieu de ces messieurs est le seul vrai Dieu; quand ils parlent, c'est la vérité éternelle qui parle par leur bouche. Le préjugé est si profondément enraciné dans tous ceux qui se disent chrétiens, que les réformés eux-mêmes, et parmi eux de hautes intelligences, se laissent aller à l'orgueil du croyant quand ils apprécient Voltaire. Nous avons souvent cité le pasteur Vinet. Il s'empare du vers que Voltaire aimait tant :

> Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer;

et il en fait pour ainsi dire la parodie : « Véritablement, dit-il, le Dieu de Voltaire est un Dieu *inventé*, un Dieu *imaginé* pour les

(1) *Lettre* du 16 avril 1768, au marquis de Villevieille. (*OEuvres*, t. LIV, pag. 582.)

besoins de la société. Le peuple ne peut se passer de cette croyance : elle paraît à Voltaire raisonnable, spécieuse ; l'idée de Dieu a de l'importance, conservons l'idée de Dieu. Ce théisme-là est une affaire de bon sens. C'est le bon sens de Voltaire et non son âme qui demande un Dieu. Quand il l'a, il n'en sait que faire (1). »

En vérité, il n'y a point de chrétien qui puisse rendre justice à un philosophe du dix-huitième siècle. On veut que Voltaire soit un Fénelon, et parce qu'il n'est pas un Fénelon, il a tort d'être Voltaire ! Si nous demandions à ces censeurs sévères, qui était le mieux fait pour agir sur un siècle incrédule, un mystique ou un railleur? Les athées auraient jeté là le mystique à la première page, en le traitant de jésuite et de capucin, Voltaire lui-même ne passait-il pas pour un cagot? C'était du moins un prêcheur qui n'endormait pas son auditoire, qui se faisait écouter par ceux-là mêmes qu'il attaquait, et pourquoi? Précisément parce qu'il parlait à leur bon sens, et qu'il s'adressait à leur raison. Si le dix-huitième siècle avait été un âge sentimental, il aurait par cela même été un âge de foi, et alors Voltaire n'aurait pas été son idole, son roi. C'était un siècle d'incrédulité, et s'il déserta la foi, c'est que la foi ne contentait pas la raison, et qu'elle se plaisait à heurter le bon sens. Pour maintenir le dogme fondamental de la religion, il fallait un homme qui prît la défense de Dieu, au nom du bon sens et de la raison. Voilà pourquoi Voltaire fut Voltaire. Après cela, est-il bien vrai que le Dieu des chrétiens est le Dieu véritable, et que le Dieu de Voltaire est un faux Dieu? On dirait que Voltaire a prévu la guerre de chicane qu'on fait à sa mémoire. Il nous apprend pourquoi il répudie le Dieu du christianisme traditionnel ; il nous dit aussi quel est son Dieu : nous lui laissons la parole, le lecteur jugera.

Voici d'abord le Dieu de la Bible : « Des hommes engraissés de notre substance nous crient : soyez persuadés qu'une ânesse a parlé ; croyez qu'un poisson a avalé un homme et l'a rendu frais et gaillard sur le bord du rivage ; ne doutez pas que le Dieu de l'univers n'ait ordonné à un prophète juif de manger de la merde (Ézéchiel), et à un autre prophète d'acheter deux catins et de leur

(1) *Vinet*, Histoire de la littérature française, t. II, pag. 122.

faire des fils de p..... (Osée). Ce sont les propres mots que l'on fait prononcer au Dieu de vérité et de pureté; croyez cent choses ou visiblement abominables ou mathématiquement impossibles; sinon le Dieu de miséricorde vous brûlera, non seulement pendant des millions de milliards de siècles au feu d'enfer, mais pendant toute l'éternité, soit que vous ayez un corps, soit que vous n'en ayez pas. » Voilà une face du Dieu des chrétiens : elle n'était guère du goût du dix-huitième siècle. Que disaient les esprits forts, en lisant ces inconcevables bêtises? Ils disaient : « Nos maîtres nous peignent Dieu comme le plus barbare et comme le plus insensé de tous les êtres, donc il n'y a pas de Dieu. » Il a fallu que Voltaire les ramenât à la foi en Dieu, par le bon sens. Dites, leur cria-t-il : « donc nos maîtres attribuent à Dieu leurs absurdités et leurs fureurs, donc Dieu est le contraire de ce qu'ils annoncent, donc Dieu est aussi sage et aussi bon qu'ils le disent fou et méchant (1). »

Préférez-vous le Dieu des théologiens? Vous avez le choix entre une douzaine de théologies, dont chacune prétend posséder la seule vraie science de Dieu. En France, on ne connaissait que la théologie catholique, qui a pour elle le prestige d'une vénérable tradition. Que nous apprend-elle de Dieu? Voltaire va nous le dire : « Les Égyptiens adoraient des chats et des crocodiles. S'il est aujourd'hui une religion qui ait surpassé ces excès monstrueux, c'est ce que nous laissons à examiner à tout homme raisonnable. Se mettre à la place de Dieu, qui a créé l'homme, créer Dieu à son tour, faire ce Dieu avec de la farine et quelques paroles, diviser ce Dieu en mille dieux, anéantir la farine avec laquelle on a fait ces mille dieux qui ne sont qu'un Dieu en chair et en os; créer son sang avec du vin, quoique le sang soit déjà, à ce qu'on prétend, dans le corps du Dieu; anéantir ce vin, manger ce Dieu et boire son sang, voilà ce que nous voyons dans quelques pays, où cependant les arts sont mieux cultivés que chez les Égyptiens. Si l'on nous racontait un pareil excès de bêtise de l'aliénation d'esprit de la horde la plus stupide des Hottentots et des Cafres, nous dirions qu'on nous en impose; nous renverrions une telle relation au pays des fables : c'est cependant ce qui arrive jour-

(1) *Dictionnaire philosophique*, au mot *Athéisme*. (*Œuvres*, t. XXXIV, pag. 60.)

nellement sous nos yeux, dans les pays les plus policés de l'Europe (1). »

Ces paroles sont dures, mais qui, s'il fait usage de ses cinq sens, osera dire qu'elles sont injustes? Voltaire avait-il raison de repousser avec mépris le Dieu-pain, comme il l'appelle? Et ceux qui doivent croire à ce Dieu-pain, s'ils veulent être orthodoxes, ont-ils le droit de condamner, du haut de cette niaiserie, le Dieu de Voltaire? Bénissons son bon sens de ce qu'il a sauvé du naufrage, où la théologie l'entraînait avec elle, l'idée d'un Être suprême. Cette idée n'est-elle pour lui qu'une *invention*, un mot dont il ne sait que faire, comme le prétend Vinet? Voltaire ne sépare jamais l'idée de Dieu de celle de vertu. Il s'appelle théiste, et il dit que ce nom est le seul qu'on doive prendre. N'est-ce qu'un nom sans signification? Voltaire veut qu'on lise le grand livre de la nature, écrit de la main de Dieu et scellé de son cachet. Et qu'y lit-il? C'est qu'*il faut adorer Dieu et être honnête homme*. Voilà sa religion; c'est la seule qu'on doive professer (2). Il écrit à Frédéric : « Le vrai culte, la vraie piété, la vraie sagesse est *d'adorer Dieu comme le père commun de tous les hommes sans dictinction et d'être bienfaisant*. La religion ne consiste ni dans les rêveries des quakers, ni dans celles des anabaptistes ou des piétistes, mais dans la *connaissance de l'Être suprême* qui remplit toute la nature, et dans la *vertu* (3). »

Pourquoi Voltaire ne se contente-t-il pas de la *vertu*, comme faisaient les athées? Les athées avaient une morale aussi pure que celle de Voltaire; sauf quelques égarements, elle était supérieure à celle des chrétiens. Pourquoi donc Voltaire s'obstine-t-il à ajouter l'*adoration de Dieu?* Il n'est pas homme à se payer de mots; il fait une trop rude guerre aux dogmes de la théologie, pour imiter les théologiens. S'il insiste tant sur Dieu, s'il ne sépare jamais la *vertu* de la *notion de Dieu*, c'est qu'il doit y avoir un lien intime entre ces deux idées; et quel pourrait être ce lien, sinon que la morale a pour base la plus solide l'idée de Dieu? Le Dieu de Voltaire est donc une providence. Et l'on prétend que ce n'est qu'un mot! Vinet cite ce passage d'une lettre de Frédéric II

(1) *Profession des théistes.* (*OEuvres*, t. XXIX, pag. 354, s.)
(2) *Lettre sur les Juifs.* (Mélanges, littéraires, *OEuvres*, t. XLII, pag. 235.)
(3) *Lettre* de novembre 1769.

à son ami le philosophe de Ferney : « Un certain philosophe de ma connaissance est très persuadé que l'intelligence suprême ne s'embarrasse pas plus de Moustapha que du Très-Chrétien, et que ce qui arrive aux hommes l'inquiète aussi peu que ce qui peut arriver à une taupinière de fourmis que le pied d'un voyageur écrase sans s'en apercevoir. » A cela Voltaire répond : « Votre abominable homme qui est si sûr que tout meurt avec nous, pourrait bien avoir raison (1). » Il serait facile de recueillir plus d'un passage analogue dans la correspondance de Voltaire. Reste à savoir si c'est là sa vraie pensée. Nous affirmons hardiment que cela est impossible. Que ferait-il de l'idée de Dieu dans ce désolant système ? et s'il ne savait qu'en faire, pourquoi son obstination à la défendre ? En 1752, il écrivit des *Instructions pour le prince de...* Nous y lisons : « Toute la nature vous a démontré l'existence du Dieu suprême ; c'est à votre cœur à sentir l'existence du Dieu juste. Comment pourriez-vous être juste, si Dieu ne l'était pas ? et comment pourrait-il l'être, s'il ne savait ni punir ni récompenser ? Je ne vous dirai pas quel sera le prix et quelle sera la peine. Je ne vous répéterai point : *il y aura des pleurs et des grincements de dents*, parce qu'il ne m'est pas démontré qu'après la mort nous ayons des yeux et des dents. Les Grecs et les Romains riaient de leurs furies, les chrétiens se moquent ouvertement de leurs diables, et Belzébuth n'a pas plus de crédit que Sisiphone. C'est une très grande sottise de joindre à la religion des chimères qui la rendent ridicule. On risque d'anéantir toute religion dans les esprits faibles et pervers, quand on déshonore celle qu'on leur annonce par des absurdités. Il y a une ineptie cent fois plus horrible, c'est d'attribuer à l'Être suprême des injustices, des cruautés que nous punirions du dernier supplice dans des hommes (2). »

Voltaire croit donc à une justice divine, et il en donne une raison qui n'est pas à dédaigner. Comment y aurait-il une justice humaine, s'il n'y avait pas de justice en Dieu ? Mais il se garde bien de définir les procédés de Dieu dans l'exercice de sa justice, il ne parle ni d'enfer ni de paradis, pour mieux dire, il n'y croit pas. Est-ce que, par hasard, les chrétiens en savent plus ? croient-

(1) *Lettre au roi de Prusse* du 24 novembre 1770.
(2) Politique et législation. (*Œuvres*, t. XXVI.)

ils même à leurs peines éternelles et à leur félicité éternelle? Il est certain que l'impossibilité de croire à ces horreurs ou à ces niaiseries pousse journellement hors du christianisme tous ceux qui ne peuvent plus accepter les croyances traditionnelles. Bénissons encore Voltaire de ce qu'il a maintenu au moins l'idée d'une justice divine. Et qu'est-ce qui l'a sauvé de l'égarement des incrédules? Sa ferme croyance en Dieu et en sa justice : « *Attendre de Dieu ni châtiment ni récompense*, dit-il, *c'est être véritablement athée. A quoi servirait l'idée d'un Dieu qui n'aurait sur vous aucun pouvoir?* C'est comme si l'on disait, il y a un roi de la Chine qui est très puissant : je réponds, grand bien lui fasse; qu'il reste dans son manoir, et moi dans le mien : je ne me soucie pas plus de lui qu'il ne se soucie de moi : *alors je suis mon Dieu à moi-même, je sacrifie le monde entier à mes fantaisies, si j'en trouve l'occasion; je suis sans loi, je ne regarde que moi. Si les autres êtres sont moutons, je me fais loup; s'ils sont poules, je me fais renard.* »

Voltaire invoque contre l'athéisme, les conséquences funestes qui en résultent. N'était-ce pas le meilleur moyen de confondre des adversaires qui soutenaient que l'existence de Dieu n'était qu'une hypothèse dont ils pouvaient très bien se passer : « L'athée pauvre et violent, sûr de l'impunité, sera un sot, s'il ne vous assassine pas pour voler votre argent. Dès lors tous les liens de la société sont rompus, tous les crimes secrets inondent la terre, comme les sauterelles, à peine d'abord aperçues, viennent ravager les campagnes : le bas peuple ne sera qu'une horde de brigands... Qui retiendra les rois et les grands dans leurs vengeances, dans leur ambition, à laquelle ils veulent tout immoler? Un roi athée est plus dangereux qu'un Ravaillac fanatique. Les athées fourmillaient en Italie au seizième siècle; qu'en arriva-t-il? Il fut aussi commun d'empoisonner que de donner à souper; et d'enfoncer un stylet dans le cœur de son ami que de l'embrasser (1)... »

Nous connaissons maintenant les croyances fondamentales de Voltaire. Les orthodoxes disent que cela ne suffit pas pour une religion, qu'il n'y a point de religion sans dogme, et que Voltaire rejette tout dogme. Il est vrai que Voltaire borne sa religion à l'adoration d'un être suprême, sans aucun dogme métaphysique;

(1) *Histoire de Jenny.* (*OEuvres*, t. XXXIX, pag. 319, 109, s.)

mais il faut voir quels sont les dogmes dont il ne veut point, et s'ils ajoutent quelque chose à la religion naturelle. Voltaire demande quelle est la religion qui peut faire du bien, sans pouvoir faire aucun mal? « Ne serait-ce pas celle qui, dégagée de toute superstition, éloignée de toute imposture, se contenterait de rendre à Dieu des actions de grâces sans prétendre entrer dans les desseins de Dieu? Ne serait-ce pas celle qui dirait : soyons justes, sans dire, haïssons, poursuivons d'honnêtes gens qui ne croient pas que Dieu est du pain, que Dieu est du vin, que Dieu a deux natures et deux volontés, que Dieu est trois, que ses mystères sont sept, que ses ordres sont dix, qu'il est né d'une femme, que cette femme est pucelle, qu'il est mort, qu'il déteste le genre humain au point de brûler à jamais toutes les générations, excepté les moines et ceux qui croient aux moines? Quelle est la religion dangereuse? N'est-ce pas évidemment celle qui établissant des dogmes incompréhensibles, donne nécessairement aux hommes l'envie d'expliquer ces dogmes chacun à sa manière, excite nécessairement les disputes, les haines, les guerres civiles (1). »

Il y a encore bien des choses à dire sur les dogmes que Voltaire rejette. Le dix-huitième siècle n'y croyait plus, et, en dépit de la réaction religieuse, on n'y croit pas plus au dix-neuvième. N'est-ce pas une raison péremptoire pour les abandonner? Que gagne-t-on en les maintenant à toute force? On éloigne de la religion ceux qui voudraient croire et qui ne le peuvent pas. La désertion augmente à vue d'œil, au point que bientôt il ne se trouvera plus dans l'Église que des niais et des hypocrites. Nous appelons niais ceux qui n'ont jamais réfléchi ou qui se paient de mots. Qu'on veuille bien nous dire à quoi leur servent les mystères du christianisme? Deviennent-ils plus charitables, plus dévoués, plus honnêtes, pour croire à la Trinité? Sur cent chrétiens, il n'y en a pas un qui songe une seule fois dans toute sa vie à ce fameux mystère, qui est cependant la base de la religion dogmatique. Voltaire n'avait-il pas mille fois raison de dire : laissons-là ces dogmes qui, pour le moins, sont inutiles, et conservons ce qui est utile à tous les hommes (2). Si ces dogmes étaient seulement inutiles! Mais faut-il

(1) *Idées de La Motte le Vayer.* (*Œuvres*, t. XXVI, pag. 16-15.)
(2) *Pensées de Voltaire.* (*Œuvres*, t. XLIII, pag. 634.)

redire avec l'histoire que les chrétiens ont voulu forcer les hommes, le fer à la main, à penser comme eux? Et pourquoi cette tyrannie? Quand on entend l'Église, tout est charité; quand on voit les faits, tout est ambition, cupidité, domination. Oui, si l'Église tient tant à ses mystères, à son Dieu-homme, c'est que la divinité du Christ, dont elle est l'épouse, est le plus solide fondement de sa puissance. A quoi aboutissent donc en définitive les dogmes? A asservir le genre humain à l'Église! Si c'est une raison pour le sacerdoce d'y tenir, c'est une raison pour l'humanité de les répudier. Perdra-t-elle pour cela toute religion, comme le prétendent les défenseurs plus ou moins intéressés de l'Église? Nous répondrons avec Voltaire : non, car il lui reste la croyance que *Dieu étant juste, il récompensera l'homme de bien et punira le méchant* (1).

XI

Nous arrivons à notre conclusion. Voltaire avait l'ambition de détruire le christianisme. Ne voulait-il rien que la destruction, rien que des ruines? Non, car il ne cesse de dire que la religion est le théisme. Ce prétendu théisme, disent les orthodoxes, n'est qu'un plagiat du christianisme; c'est à la religion chrétienne que Voltaire a emprunté sa religion naturelle. Voyons ce qu'il y a de vrai dans cette nouvelle accusation; elle nous mettra sur la voie du progrès réalisé par le dix-huitième siècle, et à sa suite par la révolution.

Voltaire dit que sa religion est celle de la tolérance, de l'humanité : « celle qui sert son prochain pour l'amour de Dieu, au lieu de le persécuter et de l'égorger au nom de Dieu; celle qui tolère toutes les autres, et qui, méritant ainsi la bienveillance de toutes, serait seule capable de faire du genre humain un peuple de frères (2). » Dira-t-on que la charité de Voltaire est un plagiat? Il est vrai que l'Église a toujours la charité à la bouche. Mais si on laisse là les paroles pour voir les actes, que trouve-t-on? A quoi aboutit en fait le christianisme? C'est au nom de la charité, qu'un

(1) *Idées de La Motte le Vayer*. (*OEuvres*, t. XXVI, pag. 16.)
(2) *Dictionnaire philosophique*, au mot *religion*, sect. I.

homme de charité, un saint, a formulé la théorie de la persécution; c'est au nom de la charité que les bûchers ont été dressés; c'est au nom de la charité que la terre a été inondée du sang des hérétiques. Voltaire fait de la charité le principe de la tolérance, tandis que l'Église se proclame intolérante par charité. Le mot de charité se trouve dans les deux camps, mais quelle différence dans l'idée que l'on y attache! Non, Voltaire n'est pas un plagiaire: il s'inspire de l'amour de l'humanité, et ce sentiment est inconnu à l'Église.

Voltaire, tout en parlant le langage chrétien, avait conscience de l'abîme qui le séparait du christianisme traditionnel; il dit en s'adressant à Dieu :

Je ne suis pas chrétien; c'est pour l'adorer mieux (1).

Le mot a été répété au dix-neuvième siècle par un grand poète; Schiller aussi dit qu'il n'est ni protestant ni catholique, et pourquoi? Par religion. La religion de l'humanité moderne n'est donc plus la religion du passé; les noms, les mots sont restés les mêmes, mais l'idée a changé. Le vers que nous venons de citer est de la jeunesse de Voltaire, alors qu'il n'avait pas encore commencé la guerre à mort contre le christianisme; le poète est comme Schiller l'organe de la conscience humaine et ses paroles ont d'autant plus de poids. Dans un autre poème il représenta Dieu comme un être plein de bonté et indulgent aux sottises de l'espèce humaine. Les zélés s'émurent de ces hardiesses : « Il leur faut absolument, dit Voltaire, un Dieu tyran ; mais ils auront beau faire, ajoute-t-il, je ne le regarderai pas moins comme aussi bon et aussi sage que ces messieurs sont sots et méchants (2). »

Voltaire attache trop peu d'importance au dogme : la théologie en avait tant abusé, qu'il aurait voulu bannir le mot même de la langue. C'est cependant grâce au dogme nouveau qui l'inspire que la philosophie est supérieure au christianisme théologique. La *charité* des théologiens s'est transformée en *humanité;* il en est de même de la fraternité. Ce mot aussi est emprunté au christianisme;

(1) *Le Pour et le Contre* (1722).
(2) *Lettre* du 4 août 1728 à Thiriot. (*OEuvres*, t. XLVI, pag. 162.)

voyons s'il conserve sa vieille signification. Dans le poème de la *Loi naturelle*, Voltaire s'écrie :

> Enfants du même Dieu, vivons au moins en frères.

« Regardez comme vos frères, dit-il ailleurs, le Japonais, le Siamois, l'Indien, le Persan, le Turc, le Russe, et même les habitants des Pays-Bas de l'Occident méridional de l'Europe qui tient si peu de place sur la carte (1). » Est-ce la fraternité chrétienne? Les chrétiens ne s'aiment pas même entre eux, c'est tout au plus si les membres d'une même secte se traitent en frères. « Je vais plus loin, dit Voltaire, je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme vos frères. Quoi! mon frère le Turc? Mon frère le Chinois? Le Juif? Le Siamois? Oui, sans doute : ne sommes-nous pas tous enfants du même père et créatures du même Dieu (2)? » Voilà, diront les orthodoxes, à la lettre, le langage de saint Paul, et décidément Voltaire n'est qu'un plagiaire. Un ministre réformé fit la même objection au philosophe de Ferney; écoutons sa réponse : « Je conviens avec vous *que les Juifs et les chrétiens ont beaucoup parlé de l'amour fraternel;* mais leur *amour* ressemble assez par les effets à la *haine*. Ils n'ont regardé et traité comme frères que ceux qui étaient habillés de leur couleur; quiconque portait leur livrée était regardé comme un saint; celui qui ne l'était pas, était saintement égorgé en ce monde et damné dans l'autre. Vous croyez, mon cher ami, que c'est de l'essence même du christianisme qu'il faut tirer toutes les preuves pour la nécessité de la tolérance; c'est cependant sur les préceptes et les intérêts de cette religion que les charitables persécuteurs fondent leurs droits cruels. Jésus-Christ me paraît, comme à vous, doux et tolérant, mais ses sectateurs ont été dans tous les temps inhumains et barbares; le parti le plus fort a toujours vexé le plus faible, au nom de Jésus-Christ, et pour la gloire de Dieu (3). »

L'on peut dire, en deux mots, que la religion de Voltaire est la religion de l'avenir, tandis que le christianisme officiel auquel il faisait la guerre, était la religion du passé. Nous retrouvons ici

(1) *Dialogues*, XXVII.
(2) *De la Tolérance*, chap. XXII.
(3) *Lettre à M. Bertrand*, du 12 décembre 1763. (*Œuvres*, t. LXIII, pag. 305).

le principe de la lutte que nous avons signalé, le progrès d'une part et d'autre part l'immobilité. Voltaire pressentait qu'une révolution universelle s'approchait, il appartient corps et âme à cette ère nouvelle. Écoutons-le : « Les calculs des probabilités font croire qu'on pressera un jour la cadence. Je ne serai pas témoin de cette belle révolution, mais je mourrai avec les trois vertus théologales qui font ma consolation : la foi que j'ai à la raison humaine, laquelle commence à se développer dans le monde, l'espérance que des ministres sages et hardis détruiront enfin des usages aussi ridicules que dangereux, et la charité qui me fait gémir sur mon prochain, plaindre ses chaînes et souhaiter sa délivrance (1). »

Les partisans du passé se moquent de cette religion de l'avenir; ils attendent toujours, disent-ils, qu'elle se manifeste, jusqu'ici elle est aussi insaisissable qu'un fantôme ou un rêve. Voltaire a répondu d'avance à cette critique : « J'ose croire une chose, dit-il, c'est que de toutes les religions, le théisme est le plus répandu dans l'univers; elle est la religion dominante à la Chine; c'est la secte des sages chez les mahométans, et de dix philosophes chrétiens il y en a huit de cette opinion; elle a pénétré jusque dans les écoles de théologie, dans les cloîtres et dans le conclave; c'est une espèce de secte sans association, sans culte, sans cérémonies, sans dispute et sans zèle, répandue dans l'univers sans avoir été prêchée. Le théisme se rencontre au milieu de toutes les religions, inconnu au peuple et embrassé par les seuls philosophes (2). » Par philosophes, Voltaire entend, non les professeurs de philosophie, mais ceux qu'il appelle d'ordinaire les honnêtes gens, les classes éclairées. Il a écrit une *Profession de foi* des théistes ; dans la dédicace au roi de Prusse on lit : « Nous sommes plus d'un million d'hommes en Europe qu'on peut appeler théistes, nous pouvons en attester le Dieu unique que nous servons. Si l'on pouvait rassembler tous ceux qui, sans examen, se laissent entraîner aux divers dogmes des sectes où ils sont nés, s'ils sondaient leur propre cœur, s'ils écoutaient leur simple raison, la terre serait couverte de nos semblables. Il n'y a qu'un fourbe ou

(1) *Lettre* du 13 février 1768. (*OEuvres*, t. LIV, pag. 406.)
(2) *Dictionnaire philosophique*, au mot *Athée*. (*OEuvres*, t. XXXIV, pag. 35.)

un homme absolument étranger au monde qui ose nous démentir, quand nous dirons que nous avons des frères à la tête de toutes les armées, siégeant dans tous les tribunaux, docteurs dans toutes les églises, répandus dans toutes les professions, revêtus enfin de la puissance suprême (1). »

Il y a cent ans que Voltaire traça ces lignes; s'il écrivait aujourd'hui, il pourrait ajouter bien des millions de théistes à ceux qu'il énumérait; si la crainte, si la lâcheté, si l'intérêt matériel ne retenaient dans le sein de l'Église les faibles et les ambitieux, les temples seraient déserts, ou l'on n'y verrait que des femmes et des enfants, et les femmes mêmes se font théistes. Faut-il s'en étonner? Il suffit que la raison s'éveille pour que l'homme devienne théiste. En ce sens, Voltaire a raison de dire que sa religion est aussi ancienne que le monde. Les premiers hommes ne pouvaient en avoir d'autre. Aussi toutes les nations s'accordent-elles en ce point qu'elles ont anciennement reconnu un seul Dieu auquel elles rendaient un culte simple et sans mélange. Si les chrétiens ont une tradition, les théistes ont la leur, et il n'y en a pas de plus vénérable: Socrate s'y trouve à côté des patriarches. Jésus-Christ lui-même peut être revendiqué par eux, à plus juste titre que par l'Église. Pour Socrate, la chose est évidente; si elle est niée pour Jésus-Christ, c'est à cause du préjugé invétéré qui rapporte au Christ toute la théologie chrétienne. « Jésus, ni aucun de ses apôtres, dit Voltaire, n'a dit qu'il eût deux natures et une personne avec deux volontés, que sa mère fût mère de Dieu, que son esprit fût la troisième personne et que cet esprit procédât du père et du fils. Si l'on trouve un de ces dogmes dans les quatre Évangiles, qu'on nous le montre; qu'on ôte tout ce qui lui est étranger, tout ce qu'on lui a attribué en divers temps au milieu des disputes les plus scandaleuses, et des conciles qui s'anathématisèrent les uns les autres avec tant de fureur, que reste-t-il de lui? Un adorateur de Dieu qui a prêché la vertu, un ennemi des pharisiens, un juste, un théiste. Nous osons dire que nous sommes les seuls qui soient de sa religion, laquelle embrasse tout l'univers dans tous les temps, et qui, par conséquent, est la seule véritable (2). »

(1) *Voltaire.* (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 347.)
(2) *Profession de foi des théistes.* (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 367-369.)

Voltaire disait vrai, les faits lui ont donné raison. Que pensent aujourd'hui les unitairiens de Jésus-Christ? Que pensent les protestants avancés d'Allemagne, de Hollande, de France? Croient-ils encore au Dieu-homme ayant deux volontés dans une personne? Croient-ils à un Dieu qui naît d'une Vierge et qui meurt? Non seulement il n'y croient plus, mais ils soutiennent que Jésus-Christ n'a jamais cru à aucune de ces fables, et ils ont pour eux l'Écriture et la science. Il y a plus : les Juifs que Voltaire a eu tort de détester, se joignent aux réformés et disent que leur religion n'est pas plus révélée que le christianisme; ils laissent là les miracles et les prophéties. Que leur reste-t-il? Le théisme. Voilà donc Voltaire d'accord avec les disciples de Moïse et du Christ; ces deux grands révélateurs ont été des théistes, aussi bien que Mahomet, dont les catholiques voudraient faire un imposteur.

Ceci répond à une autre critique que les orthodoxes de toutes les couleurs font du théisme : ce n'est pas une religion, disent-ils, c'est une opinion philosophique, et jamais la philosophie ne sera une religion. Voltaire dit qu'il y a deux sortes de théistes : ceux qui pensent que Dieu a fait le monde sans donner à l'homme des règles du bien et du mal. Il est clair que ceux-là n'ont pas de religion : c'est un système de philosophie. Telle n'est point la doctrine de Voltaire. Il est de l'avis des théistes qui croient que Dieu a donné à l'homme une loi naturelle; il est certain que ceux-là ont une religion, quoiqu'ils n'aient pas de culte extérieur. « A Londres, continue Voltaire, il y a une société de théistes qui s'assemblèrent pendant quelque temps auprès du temple Voer; ils avaient un petit livre de leurs lois; la religion sur laquelle on a composé ailleurs tant de gros volumes, ne contenait pas deux pages de ce livre. Leur principal axiome était ce principe : la morale est la même chez tous les hommes, donc elle vient de Dieu; le culte est différent, donc il est l'ouvrage des hommes (1). » Dans la *Profession de foi des théistes*, on lit : « Notre religion est sans doute divine, puisqu'elle a été gravée dans nos cœurs par Dieu même, par ce maître de la raison universelle qui a dit au Chinois, à l'Indien, au Tartare, et à nous : « Adore-moi et sois

(1) *Dictionnaire philosophique*, au mot *Athée*. (*OEuvres*, t. XXIV, pag. 35.)

juste (1). » Les orthodoxes nient en vain qu'il puisse y avoir une religion sans culte, ce qui selon eux implique l'absence d'un corps sacerdotal. Est-ce qu'Adam, dans l'état de perfection où Dieu le créa, n'avait pas de religion? Cependant il n'y avait certes pas de pape ni de cardinal. Est-ce que les quakers n'ont pas de religion, bien qu'ils n'aient ni évêque ni ministres? Le culte des protestants avancés n'est plus un culte, dans le sens catholique, car ils n'ont plus de mystères : ce qui ne les empêche point d'être chrétiens.

XII

La *Profession de foi des théistes* mérite que l'on s'y arrête. Elle répond non seulement aux critiques que les orthodoxes adressent à la religion naturelle, elle nous montre encore en quoi cette religion est supérieure au christianisme traditionnel. Quelle fut la cause première de la réformation? Les réformateurs disaient que Rome avait altéré la pureté primitive du christianisme par un tas de superstitions. Eux-mêmes conservèrent des dogmes auxquels la raison ne peut souscrire, et que les protestants répudièrent successivement. Le théisme est la plus pure de toutes les religions : « Que la terre entière s'élève contre nous, s'écrie Voltaire, si elle l'ose! Nous l'appelons à témoin de la pureté de notre sainte religion. Avons-nous jamais souillé notre culte par aucune des superstitions que les nations se reprochent les unes aux autres (2)? » Ceci n'est pas un mérite purement négatif. Il est certain que là où règnent les superstitions catholiques, la religion n'est plus qu'une laide caricature. Est-ce que le brigand italien, couvert d'amulettes et de talismans, a une religion? Est-ce que les paysans de nos Flandres qui font exorciser les fourmilières par leurs curés, ont une religion? La superstition tue la véritable religion : le premier pas donc vers la religion, est d'abdiquer les croyances et les pratiques superstitieuses.

Un autre article de foi des théistes, c'est que les hommes étant

(1) *Voltaire.* (*OEuvres*, t. XXIX, pag. 347.)
(2) *Profession de foi.* (*OEuvres*, t. XXIX, pag. 362.)

tous frères et reconnaissant le même Dieu, il est exécrable que des frères persécutent leurs frères, parce qu'ils témoignent leur amour au père de famille d'une manière différente : « En effet, disent les théistes, quel est l'honnête homme qui ira tuer son frère aîné ou son frère cadet, parce que l'un aura salué leur père commun à la chinoise, et l'autre à la hollandaise, surtout dès qu'il ne sera pas bien décidé dans la famille de quelle manière le père veut qu'on lui fasse la révérence? Il paraît que celui qui en userait ainsi serait plutôt un mauvais frère qu'un bon fils. » Qui oserait dire qu'en ce point le christianisme, tout révélé qu'on le dise, l'emporte sur le théisme? Les chrétiens repoussent avec horreur le *dogme abominable et exécrable de la tolérance*. « Il faut convenir cependant, dit Voltaire, que si les différentes sectes qui ont déchiré la chrétienté, avaient eu la modération des théistes, le monde aurait été troublé par moins de désordres, saccagé par moins de révolutions, inondé par moins de sang (1). »

Par cela même que les théistes ne sont pas superstitieux, ni intolérants, ils sont plus humains que les sectateurs des religions prétendûment révélées : « Ils sont, dit Voltaire, les frères aînés du genre humain et ils chérissent leurs frères. » En répudiant toute superstition, et en maintenant comme point fondamental de leur religion la pratique de la vertu, les théistes évitent l'écueil contre lequel les religions révélées viennent échouer fatalement. Quelle est la cause première de l'incrédulité et du libertinage de mœurs qui trop souvent l'accompagne? « Les esprits faibles entendant tous les jours parler avec mépris de la superstition chrétienne, sachant qu'elle est tournée en ridicule par tant de prêtres mêmes, s'imaginent, sans réfléchir, qu'il n'y a aucune religion, et sur ce principe ils s'abandonnent à des excès. Mais lorsqu'ils connaîtront que la secte chrétienne n'est en effet que le pervertissement de la religion naturelle; lorsque la raison, libre de ses fers apprendra au peuple qu'il n'y a qu'un Dieu, que ce Dieu est le père commun de tous les hommes qui sont frères; que ces frères doivent être, les uns envers les autres, bons et justes, qu'ils doivent exercer toutes les vertus, que Dieu, étant bon et juste, doit récompenser les vertus et punir les crimes; certes, mes

(1) *Dictionnaire philosophique*, au mot *Athée*. (*Œuvres*, t. XXXIV, pag. 38.)

frères, les hommes seront plus gens de bien en étant moins superstitieux (1). »

Les orthodoxes, voire même les philosophes qui se disent ou se croient chrétiens, vantent la morale évangélique comme un idéal. Cependant il est certain qu'en fait la religion des chrétiens n'est qu'un calcul, une spéculation : s'ils sont vertueux, c'est pour gagner le ciel. Telle est-elle aussi la morale des théistes? Dans le *Dîner du comte de Boulainvilliers*, la *comtesse* raconte une anecdote qu'elle a lue dans l'histoire des Arabes. Nous lui laissons la parole, il est difficile de mieux conter : « Assan, fils d'Ali, étant au bain, un de ses esclaves lui jeta par mégarde une chaudière d'eau bouillante sur le corps. Les domestiques d'Assan voulurent empaler le coupable. Assan, au lieu de le faire empaler, lui fit donner vingt pièces d'or. « *Il y a*, dit-il, *un degré de gloire dans le paradis pour ceux qui paient les services, un plus grand pour ceux qui pardonnent le mal, et un plus grand encore pour ceux qui récompensent le mal involontaire.* Comment trouvez-vous cette action et ce discours? » Le *comte* répond qu'il reconnaît là ses bons musulmans du premier siècle. Et moi, dit l'*abbé*, mes bons chrétiens. « Et moi, dit Voltaire, par la bouche de Fréret, je suis fâché qu'Assan, l'échaudé, fils d'Ali, ait donné vingt pièces d'or pour avoir une place en paradis. Je n'aime point les belles actions intéressées. J'aurais voulu qu'Assan eût été assez vertueux et assez humain pour consoler le désespoir de l'esclave, sans songer à être placé dans le paradis au troisième degré (2). »

Le christianisme traditionnel, et surtout le catholicisme, a l'ambition de régir le monde, au nom de son prétendu droit divin. C'est surtout cet esprit de domination qui révoltait les libres penseurs, parce qu'il détruit la souveraineté laïque, tout ensemble et la liberté de penser. Les déistes se gardent bien d'afficher de pareilles prétentions. « Si quelqu'un de nos frères, dit la *Profession de foi*, voulait apporter le moindre trouble dans le gouvernement, il ne serait plus notre frère. Ce ne furent certainement pas des théistes qui allumèrent les guerres de la Fronde en France, et qui ont excité récemment les troubles de Madrid. Nous sommes fidèles

(1) *Sermon des Cinquante*. (*OEuvres*, t. XXIX, pag. 401, s.)
(2) *Voltaire*. (*OEuvres*, t. XXXII, pag. 390.)

à nos princes. Les rois doivent nous regarder comme les meilleurs sujets. Séparés du vil peuple qui n'obéit qu'à la force et qui ne raisonne jamais; plus séparés encore des théologiens, qui raisonnent si mal, nous sommes les soutiens des trônes que les disputes ecclésiastiques ont ébranlés pendant tant de siècles (1). » Les catholiques qui imputent tout à crime à Voltaire, lui reprochent cette soumission au pouvoir absolu des rois; ils oublient que la soumission aux empereurs monstres a été prêchée et pratiquée par les apôtres. Nous dirons ailleurs quelles furent les doctrines politiques du dix-huitième siècle; contentons-nous, pour le moment, de rappeler à ceux qui trouvent leur jouissance à dénigrer les grands génies, que Voltaire bénit le petit-fils de Franklin au nom de *Dieu* et de la *liberté*.

Les partisans du passé triomphent aujourd'hui; ils demandent ce qu'est devenu le théisme de Voltaire, que nous proclamons supérieur à la religion chrétienne? En apparence, il est vrai, le christianisme a repris des forces nouvelles et le théisme est oublié. Nous avons déjà répondu à cette glorification de la religion catholique. Si les temples se remplissent, c'est la peur, la lâcheté, l'hypocrisie, la spéculation qui y occupent les premières places. Nous dirons comme Leibniz : Plût à Dieu que ces zélés catholiques fussent des théistes! ils auraient au moins une foi, tandis que maintenant ils sont à la lettre des *sépulcres blanchis*, néant et pourriture. L'on demande pourquoi le théisme n'a pas pris la place du christianisme? Ceux des chrétiens qui n'imposent pas silence à leur raison, ceux qui de propos délibéré ne s'abêtissent pas, sont des théistes, seulement leur théisme n'est plus la religion de Voltaire. Voltaire n'avait pas pour mission d'être un fondateur de religion, il était appelé avant tout à détruire; or il est impossible que ceux qui détruisent une vieille religion, édifient en même temps une nouvelle croyance, car les qualités qui sont nécessaires pour l'œuvre de destruction ne sont pas celles que doivent avoir les révélateurs. Voltaire est le génie du bon sens, de l'esprit : la raison, la raillerie sont ses armes; il en a usé et abusé. Il ne voulait pas tout détruire; car il a combattu l'*impiété* des matérialistes aussi bien que l'*infâme*, mais alors même qu'il parle de

(1) *Voltaire.* (*Œuvres*, t. XXIX, pag. 366.)

Dieu et de la vertu, il ne peut s'empêcher de plaisanter. Ce n'est pas là le ton des hommes auxquels la religion tient à cœur. Il manque, en effet, quelque chose au théisme de Voltaire pour devenir une religion. Il repousse tout dogme; c'est aller trop loin. Il faut à l'homme une croyance qui lui apprenne quelle est sa mission sur cette terre, qui lui dise d'où il vient et où il va, il lui faut la conviction que Dieu l'aide dans sa marche laborieuse vers l'accomplissement de sa destinée. C'est ce lien de l'homme avec Dieu que Voltaire n'a pas senti; il y aurait vu une nouvelle superstition, mais à tort : c'est une nouvelle foi qui se se forme insensiblement dans la conscience humaine. Elle existe déjà à titre de religion chez les protestants avancés et chez les juifs modernes : elle finira par devenir la religion universelle.

b. — Rousseau

I

L'on comprend la haine dont les orthodoxes poursuivent la mémoire de Voltaire; ils n'ont jamais eu d'adversaire qui leur ait porté des coups plus funestes. En dépit de la réaction catholique, l'*infâme* est *écrasée*, elle l'est du moins dans le domaine des idées, et ne sont-ce pas les idées qui gouvernent le monde? Qu'est-ce qu'une religion qui ne vit plus que par la bêtise, par l'ignorance et par l'appui que lui prêtent les classes riches, lesquelles cultivent la superstition comme la meilleure gardienne de leurs écus? Le monde a déjà vu un spectacle semblable. Du jour où les philosophes attaquèrent le polythéisme, la religion de la gentilité était ruinée dans ses fondements; elle subsista néanmoins pendant des siècles, elle avait l'air de vivre; en réalité, elle était morte. Il en est de même du catholicisme, c'est un cadavre vivant; la philosophie l'a tué. Pardonnons donc aux gens d'église leurs cris de rage. Si le plaideur a vingt-quatre heures pour maudire son juge, il faut permettre aussi à l'Église de maudire ceux qui ont mis fin à sa domination séculaire.

Voici l'émule de Voltaire; Rousseau n'est pas l'ami des philosophes; il a écrit sur l'Évangile, sur Jésus-Christ des pages qu'un libre penseur ne pourrait pas signer; cependant il partage

avec Voltaire la haine des partisans du passé. L'abbé Gaume dit que Rousseau, aussi bien que Voltaire, peut se définir une *âme vide de christianisme et ivre de paganisme*. Quel langage et quelle appréciation! Les considérants sont aussi curieux que le jugement. Rousseau fonde la société civile sur un contrat; Locke en avait fait autant : preuve, dit notre abbé, que selon eux, Dieu n'est pour rien dans la fondation des sociétés. Rousseau est grand admirateur de Sparte et de Rome ; ce culte de l'antiquité n'est pas de l'invention du dix-huitième siècle, il date de la renaissance; l'abbé Gaume l'avoue, aussi enveloppe-t-il dans une même condamnation les humanistes du quinzième siècle et les philosophes du dix-huitième : louer Sparte et Rome, c'est ravaler le christianisme, c'est dire que le paganisme lui est supérieur, c'est en définitive l'ignorance et la haine du christianisme (1). Voilà le procès de Rousseau tout fait, le voilà jugé et condamné.

Heureusement qu'il y a appel contre les sentences des orthodoxes. Nous n'avons garde de leur opposer notre admiration; un évêque a pris jadis la peine de dire dans un mandement solennel que nous ne savions pas notre catéchisme; nous sommes donc *vide de christianisme*. Et si nous ne sommes pas partisan de Sparte et de Rome, nous le sommes de Platon et de Marc-Aurèle, ce qui revient à dire que nous sommes *ivre de paganisme*. Mais il y a des orthodoxes moins hargneux que l'abbé français, quoique tout aussi bons chrétiens. Nous sera-t-il permis d'opposer le pasteur Vinet à l'abbé Gaume? Vinet n'est pas un complice, nous ne partageons pas même son avis sur Rousseau, mais au moins il lui rend justice. Voltaire est avant tout un destructeur. Rousseau parle-t-il aussi d'*écraser l'infâme?* Ces mots lui auraient fait horreur s'il les avait connus. Il se disait chrétien, et plus conséquent que Leibniz, il pratiquait le christianisme réformé dans le sein duquel il était né. Rousseau cherchait à construire, à édifier, non à renverser. Cela indique déjà que ces grands génies étaient d'une nature toute différente; c'est pour cela qu'ils se sont si peu aimés.

Vinet conteste à Voltaire le vrai sentiment de la religion, quoiqu'il loue le courage qu'il eut de *protéger* Dieu contre ses amis les matérialistes; il n'avait rien de cette intimité, de ce recueille-

(1) L'abbé Gaume, la Révolution, t. V, pag. 131, s.

ment, de cette mélancolie, caractère des âmes religieuses qui cherchent sans cesse l'énigme d'elles-mêmes et l'interprète qui la leur expliquera. L'incrédulité qui régnait au dix-huitième siècle, était loin de satisfaire tous les esprits ; ceux qui avaient quitté le christianisme, parce qu'ils ne pouvaient plus y croire, éprouvaient un vide que le Dieu de Voltaire ne remplissait point. Il n'y avait rien pour l'âme, pour l'individu dans le théisme, tout était pour la société : c'était pour ainsi dire une loi religieuse, avec des peines et des récompenses. Mais qu'était-ce que cette loi pour celui qui ne demandait pas de récompense et qui ne craignait pas de peine ? Rousseau est le représentant de tous ceux qui sentaient le besoin de croire : de là sa puissance (1).

Vinet ajoute que Rousseau trompa plus qu'il ne satisfit le besoin religieux par son déisme affectueux et sentimental. Un chrétien orthodoxe ne peut pas parler autrement; or le pasteur de Genève est resté calviniste, il attend le salut de l'humanité d'un retour aux croyances positives de son maître. Dès lors, le déisme de Rousseau ne peut pas lui suffire, pas plus que celui de Voltaire. En réalité, il y a peu de différence entre la religion des deux rivaux, si l'on s'en tient aux dogmes. Rousseau cherche, comme Voltaire, les croyances qui sont communes à tous les peuples, pour y découvrir la loi que la nature a dictée aux hommes : « Voyons d'abord, dit-il, s'il y a quelque affinité naturelle entre nous, si nous sommes quelque chose les uns aux autres. Vous, juifs, que pensez-vous de l'origine du genre humain ? Nous pensons qu'il est sorti d'un même père. Et vous, chrétiens ? Nous pensons là-dessus comme les juifs. Et vous, Turcs ? Nous pensons comme les juifs et les chrétiens. Cela est déjà bon : puisque les hommes sont tous frères, ils doivent s'aimer comme tels. » « Dites-nous maintenant de qui votre père commun avait reçu l'être, car il ne s'était pas fait tout seul ? Du créateur du ciel et de la terre. Juifs, chrétiens et Turcs sont d'accord aussi sur cela ; c'est encore un très grand point. Enfin cet homme, ouvrage du créateur, est composé de deux substances, dont l'une est mortelle, et dont l'autre ne peut mourir (2). »

(1) *Vinet*, Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle, t. II, pag. [illegible].
(2) *Lettre à M. de Beaumont.*

Un Dieu créateur, fraternité, charité et l'immortalité de l'âme, voilà les croyances essentielles de toutes les religions, ce sont les dogmes de la religion naturelle de Rousseau. Ce sont aussi les articles de foi du théisme de Voltaire. Il y a cependant une différence, et elle est considérable. Voltaire n'affirme pas d'une manière aussi positive l'immortalité de l'âme; c'est l'idée de justice divine qui le conduit pour ainsi dire forcément à l'idée d'une persistance de l'individu. Rousseau admet aussi la justice de Dieu, mais ce qui le préoccupe avant tout, c'est l'individualité humaine et son existence immortelle. C'est un fondement bien plus sûr pour la religion que celui de Voltaire. Aussi Rousseau a-t-il l'accent, il a l'onction d'un homme qui sent vivement le besoin de croire : sa religion va au cœur. Voltaire persuade, mais il n'émeut pas, il nous laisse froids, comme nous le sommes en présence d'un raisonnement mathématique. Voilà pourquoi les esprits religieux sont plus sympathiques à Rousseau qu'à Voltaire; ils sentent qu'il est des leurs, quelles que puissent être les dissidences sur les croyances positives. C'est ce que Vinet appelle la *religiosité* de Rousseau; il ne dit pas la *religion*. Un chrétien ne peut pas admettre que hors du christianisme orthodoxe, il y ait une vraie religion. Ces réserves n'empêchent pas que Rousseau ne soit un des apôtres de la religion qui l'emportera un jour sur le christianisme traditionnel; il faut même dire qu'elle l'emporte dès maintenant. Ce sera encore le christianisme, si l'on veut, mais le christianisme transformé par la philosophie, sous l'influence des sentiments et des idées nouvelles qui se sont développés au sein de l'humanité.

II

Nous disons que la religion de Rousseau n'est plus le christianisme. Voltaire applaudit à la *Profession de foi du vicaire savoyard;* c'est dire qu'elle n'était chrétienne que de nom, au moins en prenant le christianisme tel qu'il était formulé soit dans l'Église catholique, soit dans les confessions protestantes. Rousseau dit que « le christianisme n'est que la religion naturelle

mieux expliquée (1). » Il en écarte tout élément mystérieux, il ne croit pas que Jésus-Christ ait fait des miracles : « Le Christ, dit-il, a déclaré très positivement qu'il n'en ferait point, et a marqué un très grand mépris pour ceux qui en demandaient (2). » Cela suffit pour renverser le christianisme historique. Les miracles sont le seul fondement de la divinité de Jésus-Christ, car les prophéties sont elles-mêmes une espèce de miracles ; si Jésus-Christ n'a pas fait de miracles, le christianisme s'écroule, celui des réformés aussi bien que celui des catholiques. En effet que devient l'autorité de l'Écriture sainte, si les miracles qui y sont rapportés ne sont qu'une illusion de la foi? Rousseau dit qu'il ne croit pas aux miracles parce que Jésus-Christ a déclaré qu'il n'en ferait point; mais le même évangéliste qui rapporte ces paroles, raconte à chaque page les miracles opérés par le Christ. Si Rousseau refuse de croire aux miracles, c'est encore pour une autre raison ; il l'a assez longuement développée dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, pour que nous soyons autorisé à la lui attribuer : il rejette l'idée même de miracle, à la suite de Hume, à la suite de Spinoza. Or la révélation chrétienne est un miracle permanent ; Rousseau n'est donc pas un chrétien orthodoxe : aussi toutes les Églises officielles l'ont-elles répudié.

Avec la révélation tombent tous les dogmes qui caractérisent le christianisme historique. Rousseau n'aime pas plus les mystères que Voltaire n'aime la théologie : « Je sers Dieu, dit le *vicaire savoyard*, dans la simplicité de mon cœur. Je ne cherche à savoir que ce qui importe à ma conduite. Quant aux dogmes qui n'influent ni sur les actions, ni sur la morale, et dont tant de gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine (3). » « Il est fort indifférent à la gloire de Dieu, ajoute Rousseau, qu'elle nous soit connue en toutes choses ; mais il importe à la société humaine et à chacun de ses membres que tout homme connaisse et remplisse les devoirs que lui impose la loi de Dieu envers son prochain et envers soi-même: » Rousseau est presque aussi railleur que Voltaire, quand il parle des dogmes chers aux chrétiens : « Qu'une vierge soit la mère de son créateur, qu'elle ait enfanté

(1) *Lettre* de 1763 à Petit Pierre, procureur à Neufchâtel.
(2) *Lettre* du 15 janvier 1769 à M...
(3) *Émile*, liv. IV.

Dieu, ou seulement un homme auquel Dieu s'est joint; que la substance du Père et du Fils soit la même, ou ne soit que semblable; que l'Esprit procède de l'un des deux qui sont le même, ou de tous deux conjointement; je ne vois pas que la décision de ces questions, en apparence essentielles, importe plus à l'espèce humaine, que de savoir quel jour de la lune on doit célébrer la Pâque, s'il faut dire le chapelet, jeûner, faire maigre, parler latin ou français à l'église, orner les murs d'images, dire ou entendre la messe. Que chacun pense là-dessus comme il lui plaira; j'ignore en quoi cela peut intéresser les autres; quant à moi, cela ne m'intéresse pas du tout (1). »

Rousseau naquit dans l'Église réformée; les protestants avaient rejeté bien des croyances, considérées comme essentielles par l'Église; mais ils maintinrent les dogmes qu'ils regardaient comme fondamentaux, et, pour qu'il n'y eût aucun doute sur ce point, ils les formulèrent dans des confessions de foi. Qu'est-ce que Rousseau pense de ces formules? « J'avoue, dit-il, que toutes les formules en matières de foi, ne me paraissent qu'autant de chaînes d'iniquité, de fausseté, d'hypocrisie et de tyrannie (2). » Si Rousseau avait vécu du temps de Calvin, il aurait payé cher le mépris des articles de foi. Il revient sur ce sujet dans sa *Lettre à M. de Beaumont*. Son opinion était encore plus scandaleuse pour des oreilles catholiques : « Quand on perd de vue, dit-il, les devoirs de l'homme, pour ne s'occuper que des opinions des prêtres et de leurs frivoles disputes, on ne demande plus d'un chrétien s'il craint Dieu, mais s'il est orthodoxe; on lui fait signer des formulaires sur les questions les plus inutiles et souvent les plus inintelligibles, et quand il a signé, tout va bien, on ne s'informe plus du reste; pourvu qu'il n'aille pas se faire pendre, il peut vivre au surplus comme il lui plaira; ses mœurs ne font rien à l'affaire, la doctrine est en sûreté. Quand la religion en est là, quel bien fait-elle à la société? De quel avantage est-elle aux hommes? Elle ne sert qu'à exciter entre eux des dissensions, des troubles, des guerres de toute espèce, à les faire s'entr'égorger pour des logogriphes. Il vaudrait mieux alors n'avoir point de religion que d'en

(1) *Emile*, liv. v.
(2) *Lettre* du 15 janvier 1769 à M...

avoir une si mal entendue. Empêchons-la, s'il se peut, de dégénérer à ce point, et soyons sûrs, malgré les bûchers et les chaînes, d'avoir bien mérité du genre humain (1). »

Cependant dans cette même *Lettre à l'archevêque de Paris*, où Rousseau nie les fondements du christianisme, il affirme qu'il est chrétien, sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'Évangile. Il faut se rappeler que c'est un réformé qui parle : « Je suis chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. Mon maître a peu subtilisé sur le dogme, et beaucoup insisté sur les devoirs ; il prescrivit moins d'articles de foi que de bonnes œuvres ; il n'ordonnait de croire que ce qui était nécessaire pour être bon ; quand il résumait la loi et les prophètes, c'était bien plus dans des actes de vertu que dans des formules de croyance ; et il m'a dit par lui-même et par ses apôtres que celui qui aime son frère a accompli la loi... Persuadé que quiconque aime Dieu par dessus toute chose et son prochain comme soi-même est un vrai chrétien, je m'efforce de l'être, laissant à part toutes ces subtilités de doctrine, tous ces importants galimatias dont les pharisiens embrouillent nos devoirs et offusquent notre foi... Je pense que l'essentiel de la religion consiste en pratique, que non seulement il faut être homme de bien, miséricordieux, charitable, mais que, quiconque est vraiment tel, en croit assez pour être sauvé. » Rousseau termine cette profession de foi par un trait dirigé contre les nouveaux pharisiens : « J'avoue que leur doctrine est beaucoup plus commode que la mienne et qu'il en coûte bien moins de se mettre au nombre des fidèles par des opinions que par des vertus. »

La religion naturelle de Rousseau diffère essentiellement de la religion chrétienne, quand même on réduirait le christianisme à la prédication évangélique. Jésus-Christ lui-même dit qu'il faut croire en lui, et, par suite, Locke, qui réduisit l'élément de foi à un minimum, demandait pour être chrétien la croyance en Jésus-Christ, messie. Tel n'est plus l'avis de Rousseau. Il ne croit pas même la foi en Dieu nécessaire au salut, d'où suit cette conséquence, horrible pour un chrétien, qu'un athée peut être sauvé : « Je crois en Dieu, dit Rousseau, sans croire cette foi nécessaire. Je pense

(1) *Lettre* à l'archevêque de Paris.

que chacun sera jugé, non sur ce qu'il a cru, mais sur ce qu'il a fait. » Les orthodoxes disent aussi qu'il faut les œuvres, ils exigent la charité, mais ils prétendent que la foi seule rend les œuvres méritoires. Jean-Jacques conteste : « Je ne crois point, dit-il, qu'un système de doctrine soit nécessaire aux œuvres, parce que la conscience en tient lieu (1). » Rousseau ne cesse de prêcher l'immortalité de l'âme, il ne cesse de dire qu'il y a un arbitre du sort des humains, qui, dans la vie future, sera le rémunérateur des bons et le juge des méchants. Il veut qu'on enseigne ce dogme à la jeunesse et qu'on en persuade tous les citoyens, mais il n'a garde d'en faire une condition de salut. Dans sa *Nouvelle Héloïse*, il nous montre un homme qui ne croit pas à la vie future et qui est néanmois le modèle d'un père de famille, le modèle d'un homme vertueux : « Il fait le bien sans attendre de récompense ; il est plus vertueux que nous, parce qu'il est plus désintéressé. Nous pouvons le plaindre de ce que cette foi consolante lui manque, mais faut-il croire pour cela qu'il sera puni ? Non, non, la bonté, la droiture, les mœurs, l'honnêteté, la vertu, voilà ce que Dieu exige et qu'il récompense, voilà le véritable culte que Dieu veut de nous. Si Dieu juge la foi par les œuvres, c'est croire en lui que d'être homme de bien. Le vrai chrétien c'est l'homme juste ; les vrais incrédules sont les méchants (2). »

Voilà bien la religion telle que l'entend l'humanité moderne. Vainement dit-on que c'est la religion du Christ ; ce n'est certes pas la religion qui s'appelle chrétienne, c'est la religion de Socrate et de Marc-Aurèle, plutôt que celle de saint Paul : c'est la morale. On ne peut pas même dire que c'est la morale fondée sur la religion, quand on réduirait la religion à la notion de Dieu et de l'immortalité de l'âme ; car nous venons d'entendre Rousseau déclarer que la foi en Dieu n'est pas nécessaire et nous montrer que l'homme peut avoir toutes les vertus sans avoir un atome de foi. Les orthodoxes diront que c'est nier, détruire toute religion, et ils n'ont pas tort, si par religion on entend la religion qui consiste à croire certains articles de foi ; telle est la religion du passé ; celle de Rousseau se réduit à la morale naturelle.

(1) *Lettre* du janvier 1769 à M...
(2) *La Nouvelle Héloïse*, 6e partie.

Que deviennent, dans cet ordre d'idées, les religions positives? On pourrait croire que Rousseau les réprouve. Non, et en cela il se sépare des philosophes du dix-huitième siècle, y compris Voltaire. Aux yeux des libres penseurs, les religions qui gouvernaient les âmes, étaient des œuvres de mensonge, ou au moins de folie. Rousseau au contraire dit : « Je regarde toutes les religions particulières comme autant d'institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public, et qui peuvent toutes avoir leur raison dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple, ou dans quelque autre cause locale qui rend l'une préférable à l'autre, selon les temps et les lieux. Je les crois toutes bonnes, quand on y sert Dieu convenablement. Le culte essentiel est celui du cœur. Dieu n'en rejette point l'hommage, quand il est sincère, sous quelque forme qu'il lui soit offert (1). » Si Rousseau s'éloigne de la philosophie du dix-huitième siècle, par son respect pour la religion, il s'éloigne tout autant de l'orthodoxie chrétienne. Le christianisme subordonne la morale à la religion ; de là il est arrivé, l'ambition sacerdotale aidant, que la morale fut viciée. Rousseau met l'essence de la religion dans la morale; c'est la morale qui est le but, la religion n'est que le moyen : le but est toujours le même, mais les moyens peuvent différer selon les temps et les lieux. Il y a plus, les moyens doivent différer, comme l'éducation diffère selon l'âge et l'aptitude des enfants. Rousseau repousse l'idée d'une religion universelle comme une folie; les missionnaires ne lui semblent guère plus sages que les conquérants (2).

III

Nous voilà loin du christianisme traditionnel, et nous ne sommes pas au bout. Rousseau absorbe la religion dans la morale, mais quelle est cette morale? Est-ce la morale orthodoxe? Est-ce au moins la morale évangélique? Si l'on prenait au pied de la lettre l'enthousiasme de Rousseau pour la sainteté de l'Évangile, il fau-

(1) *Profession de foi du vicaire savoyard.* (Émile, liv. IV.)
(2) *Lettre à M. de Beaumont.*

drait dire qu'il est chrétien en ce sens qu'il s'en tient à la *bonne nouvelle* prêchée par Jésus-Christ. Mais cela n'est point. Il ne maintient la morale chrétienne qu'en tant qu'elle est d'accord avec la loi naturelle. Or ce qui caractérise surtout la prédication évangélique, c'est un spiritualisme désordonné. Rousseau ne veut point de ce spiritualisme ; il en fait une vive critique. Il faut nous y arrêter, car il s'agit d'un point capital. On ne cesse de répéter que la morale de l'Évangile est un idéal que l'homme, par les seules forces de sa nature, n'aurait pu concevoir, et on répète également que les philosophes du dix-huitième siècle ont emprunté, on dirait volontiers qu'ils ont volé leur morale au christianisme. Or voici un de ces philosophes, le seul qui se soit dit chrétien ; on ne lui reprochera pas d'avoir rabaissé l'Évangile : mais quand Rousseau laisse là le sentiment pour interroger la raison, son avis est tout différent, il est obligé d'avouer que la prétendue perfection de l'Évangile est trop parfaite, ce qui revient à dire que c'est un faux idéal.

Le christianisme est une religion de l'autre monde, et cet autre monde est en tout le contre-pied, disons mieux, la négation de ce monde-ci, c'est à dire de la vie réelle. Comment donc concilier la religion chrétienne avec la réalité ? La conciliation est impossible, car l'antinomie est absolue. Il en résulte des conséquences que la raison ne peut accepter, et qui prouvent que le principe même, cette morale si parfaite et tant vantée, est faux. Ceux qui prennent le spiritualisme chrétien au sérieux, désertent la vie, et vont s'enfermer dans un cloître. Le monachisme, voilà à quoi aboutit le fameux idéal de l'Évangile ! Rousseau ne daigne pas même en parler. Le monachisme était en pleine décadence, les moines eux-mêmes ne croyaient plus à leur prétendue perfection, ils aspiraient à quitter leur tombeau, pour rentrer dans la vie véritable. Mais Rousseau, s'occupant à tracer les lois qui doivent régir les sociétés civiles, fut conduit à examiner quelle était l'influence du christianisme sur la vie politique. Il était enthousiaste de l'idée de patrie, de cité, d'État. La religion, dit-on, est le fondement de la société : cela est-il vrai du christianisme ?

Comment le christianisme donnerait-il une force au lien social, alors qu'il n'a nulle relation avec le corps politique ? Bien plus, loin d'attacher les croyants à l'État, la religion chrétienne les en

détache, comme de toutes les choses de la terre. « Je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social, » dit Rousseau. Ce que Rousseau dit du christianisme dans ses rapports avec la société, a l'air d'une caricature; c'est cependant l'expression exacte de la vérité : « Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel; la patrie du chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai; mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou le mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici-bas. Si l'État est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique; il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays : si l'État dépérit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple. »

Bayle avait déjà relevé la contradiction insoluble qui existe entre le christianisme et les exigences de la vie réelle. Montesquieu lui répondit, en faisant un magnifique éloge du christianisme. Mais l'illustre auteur de l'*Esprit de lois* exaltait ce qu'il ne connaissait guère. Rousseau se chargea de mettre la vérité à la place de la fiction : « On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté, c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes. » Est-ce à dire que ce serait une société d'anges? Rousseau se hâte d'ajouter : « Je dis même que cette société supposée ne serait, avec toute sa perfection, ni la plus forte, ni la plus durable; son vice destructeur serait dans sa perfection même. » Pour le coup, Jean-Jacques se moque du christianisme : singulière perfection en effet que celle qui contient le germe d'une irréparable imperfection! Voyons cette société si parfaite à l'œuvre; aux fruits nous jugerons l'arbre.

« Pour qu'une société chrétienne se maintînt, il faudrait d'abord que tous les citoyens, sans exception, fussent également bons chrétiens. » Cette supposition nous transporte déjà dans un monde imaginaire, impossible : ne sait-on pas qu'il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus? Il y a donc toujours très peu de vrais chrétiens; ils forment la cité de Dieu au milieu d'un monde qui est l'empire de Satan. Telle est la réalité. Ce n'est donc pas médire de la société chrétienne que de supposer avec Rousseau qu'il s'y

trouvera un ambitieux, un hypocrite, un Catilina, par exemple, ou un Cromwell ; celui-là certainement aura bon marché de ses pieux compatriotes. « Dès qu'il aura trouvé par quelque ruse l'art de leur en imposer et de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, voilà un homme constitué en dignité : Dieu veut qu'on le respecte. Bientôt voilà une puissance : Dieu veut qu'on lui obéisse. Le dépositaire de cette puissance en abuse-t-il? C'est la verge dont Dieu punit ses enfants. On se ferait conscience de chasser l'usurpateur... Après tout, qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de misères? L'essentiel est d'aller en paradis, et la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela. »

La critique est parfaite, on dira que c'est une satire. Qu'on nous montre où est l'exagération! Rousseau ne fait que prêter à ses chrétiens les sentiments et les idées de la perfection évangélique; de quoi se plaindraient-ils? Ce n'est pas tout. Le monde entier n'est pas composé de bons chrétiens : il y a des schismatiques, il y a des hérétiques, il y a des infidèles. Il sera difficile qu'il n'y ait point de guerre. Que feront nos chrétiens parfaits? On pourrait dire avec Bayle qu'ils ne se défendront pas, qu'ils prêteront la joue gauche à celui qui les frappera sur la joue droite. Rousseau ne va pas jusque-là ; il veut bien supposer que les citoyens chrétiens marcheront sans peine au combat et qu'ils feront leur devoir; mais, dit-il, ils le feront sans passion pour la victoire, ils savent plutôt mourir que vaincre. « Qu'ils soient vaincus ou vainqueurs, qu'importe? La Providence ne sait-elle pas mieux qu'eux ce qu'il leur faut? Mettez vis-à-vis d'eux ces peuples généreux que dévorait l'ardent amour de la gloire et de la patrie, supposez votre république chrétienne vis-à-vis de Sparte ou de Rome; les pieux chrétiens seront battus, écrasés, détruits... C'était un beau serment, à mon gré, que celui des soldats de Fabius; ils ne jurèrent pas de mourir ou de vaincre, ils jurèrent de revenir vainqueurs, et tinrent leur serment. Jamais des chrétiens n'en eussent fait un pareil; ils auraient cru tenter Dieu. »

Rousseau est enthousiaste de Sparte et de Rome ; la république est son idéal. Que pense le christianisme des formes de gouvernement et de la liberté des citoyens? Jean-Jacques vient de prononcer le mot de *république chrétienne*, il se rétracte : chacun de ces deux mots, dit-il, exclut l'autre : « Le christianisme ne prêche

que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves ; ils le savent et ne s'en émeuvent guère ; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux (1). » Ici les défenseurs du christianisme crieront à la calomnie. Cela ne prouve qu'une chose, c'est qu'ils ne sont chrétiens que de nom. Jean-Jacques connaissait bien mieux le christianisme quand il écrivait : « Qui n'a d'autre passion que son salut, ne fera jamais rien de grand dans ce monde (2). » Rousseau, qu'on le remarque bien, raisonne toujours, en se plaçant au point de vue du christianisme évangélique ; c'est donc la religion de Jésus-Christ qui est en cause, c'est la perfection idéale prêchée par le Fils de Dieu qui détruit la société, en rendant les hommes indifférents à la liberté et à la patrie. Que serait-ce si nous considérions le catholicisme qui se vante d'être le seul héritier légitime du divin maître !

« Il y a, dit Rousseau, une secte bizarre qui donne aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, qui les soumet à des devoirs contradictoires, et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme romain. On peut appeler celle-ci la religion du prêtre. Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable qui n'a point de nom. Elle est si évidemment mauvaise, que c'est perdre le temps à s'amuser de le démontrer. Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien ; toutes les institutions sociales qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien. » La critique est dure, mais elle est juste ; que dis-je ? Rousseau reste en deçà de la réalité. Il suppose que les catholiques ont encore une patrie civile, qu'ils sont citoyens, qu'ils obéissent aux lois. S'il s'agit de vrais catholiques, il faut dire que toutes ces suppositions sont gratuites. Le vrai catholique, le catholique ultramontain, n'a qu'une patrie, c'est Rome, il ne connaît qu'une loi, c'est celle de l'Église ; quand il y a conflit, il sait qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, et pour lui Dieu c'est le pape. Il ne s'agit plus de théorie ici, c'est la vivante réalité. Par suite de la réaction qui suit fatalement les mouvements révolution-

(1) *Contrat social*, liv. IV, chap. VIII.
(2) *Lettre* du 15 juillet 1763, à Ustéri, professeur à Zurich.

naires, l'ultramontanisme a envahi tous les pays catholiques; une guerre universelle, ici ouverte et audacieuse, là cachée et sournoise, s'est allumée entre l'Église et l'État. C'est l'anarchie si bien décrite par Rousseau : le prêtre commande au nom de Dieu de désobéir au législateur civil. Il faut que l'État cède, ou que l'Église abdique. L'État ne peut pas céder, quelle que soit la faiblesse ou même la connivence de ceux qui se trouvent à sa tête : car en cédant, il se suiciderait. Il faut donc que l'Église plie. Pour peu que l'État ait de force, l'Église se garde bien de lui résister en face; mais cela ne suffit point, car quand elle ne peut pas faire la guerre ouvertement à l'État, elle le mine par la fraude; ce qui ne fait qu'ajouter un élément de dissolution de plus. Il n'y a qu'une voie de salut pour la société : il faut que le christianisme historique se transforme. Telle est la conclusion logique de la doctrine de Rousseau, bien que lui-même ne l'ait point formulée.

IV

Chose singulière ! Cette même guerre intestine que le christianisme met dans la société civile, Jean-Jacques la portait dans ses sentiments et dans ses idées. Il y a lutte chez lui entre le chrétien et le citoyen. Il écrit à l'archevêque de Paris qu'il est chrétien, il fait un éloge enthousiaste de l'Évangile, il dit que celui qui l'a inspiré devait être plus qu'un homme. C'est le sentiment qui parle: il cherche, dit-il, à nourrir son cœur de l'esprit de l'Évangile, sans tourmenter sa raison de ce qui lui paraît obscur. Mais quoi qu'il fasse, il a une raison qui ne s'accommode guère de ces obscurités, que l'on appelle mystères, miracles, surnaturel : il a des doutes, il avoue qu'il n'a point cette foi robuste qui trouve l'évidence dans la révélation. Pourquoi donc reste-t-il attaché à une religion que sa raison rejette? C'est parce que « son cœur l'y porte, parce qu'elle n'a rien que de consolant pour lui, ce n'est pas parce qu'il la voit démontrée, car très sûrement elle ne l'est pas à ses yeux. » Voilà un croyant dont la foi n'est pas très solide; que fera-t-il quand son *cœur* se trouvera en conflit avec sa *raison?* Il est bien à craindre que la raison ne fasse taire le cœur.

C'est effectivement ce qui arrive à Jean-Jacques, quand il parle

comme citoyen. S'il porte l'Évangile aux nues, il n'est pas moins admirateur des républiques de Grèce et de Rome. En contemplant ces cités qu'il idéalise, il lui vient des scrupules qui embarrassent fort le chrétien : « Beaucoup de gens, dit-il, ont regardé jusqu'ici les républiques de Sparte et de Rome comme bien constituées, quoiqu'elles ne crussent pas en Jésus-Christ. » Toutefois Rousseau reste persuadé que la religion est nécessaire à la bonne constitution d'un État. Cette religion ne peut être le christianisme, du moins, ajoute-t-il, celui d'aujourd'hui. Voilà donc Rousseau conduit à formuler une religion qui convienne à sa cité, religion qui n'est pas le christianisme d'aujourd'hui; n'est-ce pas, en réalité, un christianisme transformé qu'il poursuit comme un idéal, sans s'en rendre compte (1)? Vainement prétend-il qu'il est chrétien, qu'il croit à toutes les vérités essentielles du christianisme. Il se fait illusion, c'est son cœur qui parle; comme homme il est chrétien, nous le voulons bien, mais il est certain que, comme citoyen, il ne veut pas du christianisme. Ce partage est-il possible? Non, car la religion et l'homme ne font qu'un, et si le citoyen ne trouve pas la religion chrétienne de son goût, il est plus que probable que la foi de l'homme n'est pas très sérieuse. En réalité, Rousseau, n'est plus chrétien que de nom, comme le sont tous ceux qui se disent chrétiens de nos jours et qui seraient très embarrassés s'ils devaient formuler leur foi.

Les vrais chrétiens, protestants aussi bien que catholiques, sont d'accord pour répudier Rousseau. Jean-Jacques se disait et se croyait le défenseur du christianisme; à en croire les réformés orthodoxes, il en est l'ennemi le plus dangereux : « Le retour au christianisme positif, dit-on, et à ses dogmes, n'a pas de plus grand obstacle à vaincre que le scepticisme d'un nouveau genre semé par Rousseau dans les entrailles de la société moderne. » « Qu'entend-on par le scepticisme d'un écrivain qui passait au dix-huitième siècle pour un croyant, pour un apostat de la philosophie? « Il rejette les dogmes fondamentaux de la révélation et garde seulement la morale chrétienne. » Voilà le grand crime de Jean-Jacques. Parmi ces dogmes chers à la réforme, quel est celui auquel les zélés tiennent le plus? « Le péché

(1) Lettre de 1762 à *Mercet*.

originel qui est, selon eux, la vraie base de la morale. » C'est parce que Rousseau ne croyait pas au péché originel que, tout en connaissant le bien, tout en honorant la vertu, il régla sa conduite sur ses appétits. Et le monde actuel vit comme vivait Rousseau (1). »

En vérité, les orthodoxes sont tous également aveugles, qu'ils s'appellent réformés ou ultramontains. La morale ne leur suffit point, il leur faut la foi, et quelle foi, grand Dieu! La plus absurde dans son principe, la plus barbare dans ses conséquences, que jamais la théologie en délire ait inventée, le péché originel. Les chrétiens évangéliques, dans leur saint zèle, oublient que la morale suffisait au Christ : qu'ils commencent par démontrer que Jésus-Christ bâtissait sa morale sur la chute d'Adam, dont il ne dit pas le premier mot. Rousseau porta le défi aux orthodoxes de son temps de prouver que la doctrine du péché originel soit contenue dans l'Écriture, aussi claire, aussi dure, qu'il a plu au rhéteur Augustin de la formuler. Le défi ne fut point accepté, et la science moderne, nous parlons de la science qui ne ferme pas, de propos délibéré, les yeux à la lumière, cette science a donné raison à Jean-Jacques. Rousseau demande encore à ses orthodoxes adversaires de lui expliquer un Dieu qui crée tant d'âmes innocentes et pures, tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale et pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union, qui est son ouvrage (2). Les réponses n'ont pas manqué, mais elles ont si peu convaincu les esprits, qu'aujourd'hui les plus orthodoxes parmi les orthodoxes ont honte de leur dogme et cherchent à échapper à ces terribles conséquences par mille et une chicanes.

Imprudents apologistes! Si l'humanité ne peut avoir de religion et de morale qu'à condition de croire au péché originel, il faut dire avec les matérialistes que c'en est fait de toute religion, parce que la religion du péché originel est une œuvre de stupidité quand elle n'est pas une œuvre de mensonge. Avec des défenseurs pareils, le christianisme s'en ira ainsi que sa morale. Glorifions Rousseau d'avoir sauvé la religion du plus grand danger qui la

(1) *Sayous*, Le dix-huitième siècle à l'étranger, t. I. pag. 314, 283, s.
(2) *Lettre à M. de Beaumont.*

puisse menacer. Si on l'identifie avec le dogme chrétien, avec les prétendus mystères de la théologie, il arrivera au dix-neuvième siècle ce qui est arrivé au dix-huitième, les hommes francs et sincères seront incrédules, il ne restera de croyants que les hypocrites. Rousseau vit de près la dégoûtante comédie que l'ambition et la cupidité jouaient avec la religion; il faut l'entendre pour avoir une idée de ce que deviendrait le monde sous le régime de l'orthodoxie chrétienne. Ce que l'on appelle le dogme était et est encore « un certain jargon de mots sans idées, avec lesquelles on satisfait à tout, hors à la raison. » Et la foi? « J'ai vu dans la religion, dit Rousseau, la même fausseté que dans la politique. J'ai vu qu'on avait des professions de foi, des doctrines, des cultes, qu'on suivait sans y croire, et que rien de tout cela ne pénétrant ni le cœur ni la raison, n'influait que très peu sur la conduite. » Ailleurs, c'est l'intérêt qui veut qu'on soit de la religion de ceux dont on hérite. On se fait une loi de croire ce que le vulgaire croit, sauf à rire à son aise en particulier de ce qu'on feint de respecter en public. *La croyance n'est qu'apparence, et les mœurs sont comme la foi* (1). Où est la vraie religion? chez Jean-Jacques ou chez ce tas d'hypocrites? « Le vrai croyant, dit Rousseau, ne peut s'accommoder de toutes ces simagrées; il sent que l'homme est un être intelligent, auquel il faut un culte raisonnable, et un être social, auquel il faut une morale faite pour l'humanité (1). »

Les partisans du christianisme dogmatique accusent Rousseau d'être l'ennemi le plus dangereux de la religion chrétienne. Ils ne voient pas, les aveugles, que s'il y a une voie de salut pour le christianisme, c'est celle que Rousseau a ouverte. Il faut en élaguer les croyances que la raison répudie, et qui après tout sont étrangères à la prédication évangélique. C'est dire que la religion doit s'identifier avec la loi du devoir. La révolution est déjà accomplie; les dogmes ne sont plus qu'une affaire de mots; on les apprend par cœur dans le catéchisme, mais on les oublie si bien, que sur cent chrétiens il n'y en a pas un qui y pense. Les orthodoxes crient à l'indifférence religieuse, mais ils auront beau se lamenter, les hommes continueront à être indifférents à des

(1) *Lettre à M. de Beaumont.*

dogmes qu'ils ne comprennent point et qui n'ont aucun rapport avec la vie ni avec les mœurs. Si l'orthodoxie s'obstine à maintenir des articles de foi comme condition de salut, les hommes seront de plus en plus indifférents, et l'indifférence finira par dégénérer en incrédulité. Il faut donc faire son deuil des niaiseries théologiques, pour sauver ce qu'il y a d'essentiel dans le christianisme.

Est-ce à dire que la religion doive se réduire à la morale? C'était la pensée de Voltaire, et c'est aussi celle de Rousseau. La révolution essaya de fonder un culte sur cette base, et elle échoua. On peut dire que les hommes qui se mirent à la tête de ce mouvement n'étaient guère faits pour lui donner crédit et autorité; comment la France aurait-elle accepté une religion des mains de Robespierre? Mais il y a encore une autre raison plus profonde, qui fit tomber le culte de l'Être suprême. La notion de Dieu ne suffit point pour fonder une religion, le déisme de Rousseau pas plus que le théisme de Voltaire. Il faut qu'il y ait un lien entre l'homme et Dieu; il faut donc un dogme qui dise à l'homme pourquoi Dieu l'a créé, quelle est sa mission dans cette vie, et quelle sera sa destinée après la mort, quel rôle Dieu joue dans son existence progressive et infinie. Les philosophes du dernier siècle ne voulaient plus entendre parler de dogmes; en présence d'une foi qui révoltait la raison et la conscience, ils crurent que toute foi était dangereuse. C'est qu'ils étaient appelés avant tout à détruire. Mais pour édifier, il ne suffit pas d'un travail négatif. La religion est une éducation, et on n'élève pas l'humanité avec des négations : ils faut des doctrines positives qui deviennent un aliment pour les âmes et un lien pour la société. Ce n'est pas le dogme comme tel qui est un mal, c'est le dogme faux, le dogme qui consiste en mystères et qui est fondé sur des miracles. Une religion sans dogmes n'est pas une religion; voilà pourquoi le déisme philosophique du dix-huitième siècle ne l'emporta pas sur le christianisme : les hommes restèrent attachés aux croyances telles quelles du passé plutôt que de ne rien croire.

c. Les défenseurs du dogme

I

Voltaire et Rousseau sont les représentants par excellence du dix-huitième siècle ; c'est sur eux que se concentre la haine des ennemis de la libre pensée. Les deux illustres rivaux, bien que divisés de sentiments, ont été unis par la réprobation commune qui pèse sur leur mémoire. C'est à eux que le vulgaire des orthodoxes impute tout le mal que les philosophes ont fait au christianisme. Le poète populaire qui de nos jours s'est fait l'interprète des croyances de l'humanité, a écrit une charmante satire des accusations aveugles que les partisans du passé lancent contre Voltaire et Rousseau. Les *vicaires généraux de Paris* publient un mandement pour le carême ; il est d'usage que ces messieurs profitent de cette occasion pour déblatérer contre la philosophie ; écoutons les malédictions que Béranger place dans leur bouche. Le public ne les prend guère au sérieux ; s'il y a encore quelques vieilles femmes qui écoutent « les grandes vérités » que leurs guides spirituels débitent, la masse de ceux que l'on appelle fidèles s'en moquent. A qui faut-il s'en prendre ?

C'est la faute de Rousseau ;
Si l'on nous siffle en chaire
C'est la faute de Voltaire.

Tous nos maux, continuent les *grands vicaires*, nous sont venus d'Arouet et de Jean-Jacques. Quelle en est la source première ? C'est la malheureuse Ève qui se laisse tenter par Satan. Or Satan avait lu l'*Émile*, voilà pourquoi il ne faisait jamais ses pâques ; et si

Eve aima le fruit nouveau
C'est la faute de Rousseau

On vit dès lors quels sont les fruits de la philosophie :

Caïn tua son frère ;
C'est la faute de Voltaire.

Il y a surtout cette abominable liberté, liberté civile, liberté poli-

tique, liberté de penser, que les philosophes ont introduite dans le monde. Pour apprendre aux hommes qu'ils naissent esclaves, on les emprisonnait jadis dès leur naissance dans un maillot; mais voilà que la philosophie veut que l'enfant soit déjà libre au berceau :

C'est la faute de Rousseau ;
Si la raison l'éclaire
C'est la faute de Voltaire

Rousseau et Voltaire ressemblent aux héros des temps fabuleux sur lesquels la tradition aime à accumuler les hauts faits qui ont illustré les siècles héroïques. Les invectives des gens d'église tiennent lieu de tradition à Jean-Jacques et à Arouet. Ils méritent cet honneur. Tous deux sont adversaires du christianisme historique. Vainement maintiennent-ils les croyances fondamentales de toutes les religions, vainement les défendent-ils contre les matérialistes et les athées : on ne leur sait aucun gré de cet immense service. Chose singulière ! Au dix-huitième siècle, celui des deux écrivains qui était certes l'esprit le plus religieux de son temps, fut persécuté par tout ce qu'il y avait d'orthodoxes, bien plus que celui pour lequel il n'y avait rien de sacré; Rousseau fut décrété, son *Émile* brûlé à Paris et à Genève, tandis que Voltaire trônait en souverain à Ferney. Le caractère des deux lutteurs explique, en partie, cette différence dans leur destinée. Voltaire, depuis sa retraite à Ferney, lançait tous les jours de nouveaux pamphlets contre le christianisme, mais il avait soin de n'y pas mettre son nom; il niait au besoin qu'il en fût l'auteur, et engageait ses amis à l'aider dans cette tactique. Rousseau dédaignait ces petites ruses; il mettait son orgueil, et il était immense, à s'afficher; il aimait à braver. Il y a une autre raison de la fureur des orthodoxes contre Rousseau, et celle-ci ne fait pas honneur à l'Église. Rousseau était plus chrétien que Voltaire; il paraissait d'autant plus dangereux aux défenseurs officiels du dogme. Pour goûter les écrits de Voltaire, il faut déjà avoir perdu la foi. Rousseau séduit ceux qui éprouvent le besoin de croire. On sait que l'Église a plus de haine pour les hérétiques que pour les infidèles : cela explique le mandement de l'archevêque de Paris, les arrêts du parlement et la grande colère des disciples de Calvin.

II

Monseigneur de Beaumont, prélat grand seigneur, daigna descendre dans l'arène contre le citoyen de Genève. Il faut lui en savoir gré, puisque son mandement nous a valu l'admirable lettre de Rousseau. C'est pour la première fois qu'un philosophe traitait ainsi d'égal à égal avec un prince de l'Église. Que dis-je? Jusque-là les évêques avaient parlé en maîtres; les écrivains se cachaient pour lancer leurs attaques contre le christianisme. Monseigneur de Paris crut sans doute qu'il n'avait qu'à ouvrir sa bouche sacrée, pour terrasser son adversaire. Mais voilà que celui-ci relève le gant et d'accusé se fait accusateur : c'est lui qui traduit l'archevêque devant un tribunal plus puissant que toutes les inquisitions du monde, devant le tribunal de la libre pensée. Le saint-office peut tuer le corps, mais l'âme lui échappe : l'opinion publique, organe de la raison universelle, prononce des arrêts contre lesquels il n'y a pas d'appel; elle condamna l'archevêque et le christianisme dont il s'était fait le champion imprudent. Depuis lors les prélats se le tinrent pour dit : Christophe de Beaumont ne trouva point d'imitateur.

C'est un saint zèle, cela va sans dire, qui animait l'archevêque de Paris, comme tous les faiseurs de mandements. N'y aurait-il pas encore un autre mobile, plus intéressé? Dans le catholicisme, on est si habitué à confondre l'Église avec la religion, qu'il ne faut point s'étonner si les hauts prélats défendent leur cause, alors qu'ils croient soutenir celle de Dieu. Rousseau n'a pas peur du masque, il va au fond des choses : « La cause de Dieu, dit-il à monseigneur de Beaumont, ne vous touche guère, pourvu que celle du clergé soit en sûreté. » Question de domination : ambition ou cupidité, voilà ce que veut dire la cause de la religion dans les mandements du dix-huitième siècle, comme dans ceux de nos jours. Alors même que les évêques condescendent à ouvrir la bouche, ils ne discutent pas, ils affirment : ne sont-ils pas les organes de la vérité éternelle? Tant pis pour ceux qui restent sourds à la voix du Saint-Esprit! « Cent fois, dit l'archevêque, l'incrédulité a tâché de détruire les faits qui constatent la révélation,

ou au moins d'en affaiblir les preuves, et cent fois sa critique a été convaincue d'impuissance. » Voilà l'oracle qui a parlé, c'est aux incrédules à se soumettre. Veut-on savoir quelle est la réponse accablante que l'orthodoxie oppose aux attaques des libres penseurs? Monseigneur de Beaumont la résume en deux mots : « Dieu, par la révélation, s'est rendu témoignage à lui-même, et ce témoignage est évidemment *très-digne de foi*. » Et qui nous dit que « Dieu s'est rendu témoignage à lui-même? » C'est l'Église. Et pourquoi faut-il croire l'Église? Parce que Dieu nous le dit. Ainsi l'on doit croire à la révélation sur la parole de l'Église, et à l'Église sur la parole de la révélation! Il faut que les incrédules soient endurcis dans leur impiété, pour refuser de se rendre à une pareille évidence!

L'archevêque de Paris donne une recette très simple, très facile aux infidèles, pour faire leur salut : « Il nous est ordonné de croire avec simplicité. Nous avons pour garants des promesses l'autorité de l'Église. Apprenons à la bien connaître, et jetons-nous ensuite dans son sein. Alors nous pourrons vivre dans la paix et attendre sans trouble le moment de la lumière éternelle. » Malheur à ceux qui, comme l'auteur de l'*Émile*, n'ont point cette simplicité! L'archevêque ne se contente pas de lancer contre lui les anathèmes de l'Église, il invoque encore la sévérité des lois : la prison ou l'échafaud dans ce monde-ci, et l'enfer dans l'autre. Voilà, si les évêques étaient les maîtres, quelle serait la destinée des libres penseurs. Heureusement qu'au dernier siècle, l'Église n'était plus maîtresse. Il faut lui tenir compte au moins de sa bonne volonté. Monseigneur condamne l'*Émile* comme contenant une *doctrine abominable*. Pourquoi *abominable?* Parce qu'elle est « propre à renverser la loi naturelle et à détruire les fondements de la religion chrétienne. » Pour le christianisme, soit; encore y a-t-il des réserves à faire pour le christianisme de Jésus-Christ. Mais la loi naturelle! Comment Rousseau la renverserait-il, alors qu'il en est un des apôtres? L'*Émile* est encore un livre *abominable*, « parce qu'il tend à révolter les sujets contre l'autorité de leur souverain. » Ceci est pour se concilier l'appui des rois contre l'auteur du *Contrat social*. Le mandement parut en 1762. Quelques années plus tard, le clergé, les évêques en tête, s'insurgea contre les lois de l'Assemblée constituante : n'était-ce pas une révolte

que l'horrible guerre de la Vendée? Il y a donc des révoltes sacrées. Voilà comment l'Église joue avec la conscience! Toujours une question de domination cléricale!

Les injures ne pouvaient manquer dans un mandement; elles sont de style dans ces pièces d'éloquence, et la théologie en a un joli choix. Écoutez : « Il y a dans l'*Émile* un très grand nombre de propositions *fausses, scandaleuses, erronées, impies, blasphématoires et hérétiques, pleines de haine contre l'Église et ses ministres, dérogeantes au respect dû à l'Écriture sainte et à la tradition de l'Église.* » L'auteur de l'*Émile* « s'est fait le précepteur du genre humain pour le tromper, le moniteur public pour tromper tout le monde, l'oracle du siècle pour achever de le perdre. » Injurier, c'est fort bien, mais raisonner serait encore mieux : si les évêques préfèrent les injures aux raisonnements, ne serait-ce point parce qu'ils n'ont pas de bonnes raisons à donner?

Rousseau ne daigne pas répondre à ces gros mots, il s'étonne seulement que des chrétiens se les permettent : « Charité chrétienne, s'écrie-t-il, que vous avez un étrange langage dans la bouche des ministres de Jésus-Christ! » Il y a cependant quelques imputations que l'auteur de l'*Émile* relève avec sa foudroyante éloquence : « Vous me traitez d'impie! Et de quelle impiété pouvez-vous m'accuser, moi qui jamais n'ai parlé de l'Être suprême que pour lui rendre la gloire qui lui est due, ni du prochain que pour porter tout le monde à l'aimer? » Rousseau va apprendre à monseigneur qui sont les impies; M. de Beaumont en trouvera tout plein dans le sein de son Église : « Les impies sont ceux qui profanent indignement la cause de Dieu en la faisant servir aux passions des hommes. Les impies sont ceux qui, s'osant porter pour interprètes de la Divinité, pour arbitres entre elle et les hommes, exigent pour eux-mêmes les honneurs qui lui sont dus. Les impies sont ceux qui s'arrogent le droit d'exercer le pouvoir de Dieu sur la terre, et veulent ouvrir et fermer le ciel à leur gré. » Monseigneur de Paris ne pouvait-il pas se reconnaître à ce portrait?

« Vous me traitez d'imposteur! continue Rousseau. Et pourquoi? Dans votre manière de penser, j'erre; mais où est mon imposture? Raisonner et se tromper, est-ce en imposer?... Un imposteur est un fourbe qui veut en imposer aux autres pour son profit; et

où est, je vous prie, mon profit dans cette affaire? Les imposteurs sont, selon Ulpien, ceux qui font des prestiges, des imprécations, des exorcismes : et, assurément, je n'ai rien fait de tout cela. » L'archevêque de Paris devait connaître des gens qui font métier de ces tours de foire : il devait connaître une Église dans laquelle les fraudes passent pour une œuvre de piété pourvu qu'elles profitent à la sainte religion, c'est à dire au sacerdoce : il devait connaître une Église qui a fabriqué de faux miracles, de fausses légendes, de fausses reliques, de fausses décrétales, de fausses donations : et il ose parler d'imposture! Ce sont les voleurs qui crient au vol, les fourbes qui accusent d'imposture ceux qui les démasquent!

III

Le christianisme était attaqué au dix-huitième siècle par mille ennemis et sous mille formes. En France surtout, les pamphlets, les libelles, les gros livres et les brochures pleuvaient; que fit l'Église gallicane, l'Église qui venait d'être illustrée par Bossuet et Fénelon, pour sauver la religion menacée? Parmi tous ces évêques, grands seigneurs, il n'y en avait pas un seul qui fût de taille à lutter avec Voltaire et Rousseau, pas même avec les écrivains d'un ordre inférieur. En 1770, l'assemblée générale du clergé se réunit et délibéra sur les intérêts de la religion. Elle chercha à susciter des vengeurs à l'Église, mais où en trouver? Elle eut beau regarder autour d'elle; le vide était absolu. Dans ce cruel embarras, elle eut recours à un moyen digne de la cause. Il s'agissait de défendre la religion du passé. Eh bien, il y a dix-huit siècles que les apologistes du christianisme naissant combattirent ses ennemis les philosophes. Où pourrait-on trouver des armes plus victorieuses que les écrits de Tertullien, de Minutius Félix, d'Origène, de Lactance? Les objections que faisaient autrefois les païens, ne sont-elles pas renouvelées aujourd'hui par les incrédules? Qu'y a-t-il donc de mieux à faire que de puiser dans ces sources précieuses? L'assemblée du clergé décréta qu'on publierait une édition nouvelle des Apologistes de la religion; elle espérait « que les écrits de ces illustres auteurs fourni-

raient des traits puissants à ceux qui sauraient les lire avec fruit et réflexion (1). »

Le moyen imaginé pour convaincre les incrédules caractérise la profonde ignorance du clergé au dix-huitième siècle. Son aveuglement était tel qu'il ne lui laissait pas voir les sources du mal qu'il voulait guérir. Si la société s'éloignait du christianisme, c'est précisément parce que c'était une religion d'un autre âge, et que pour des hommes ayant des sentiments et des idées autres que les contemporains du Christ, il fallait aussi une religion nouvelle. Et voilà que, pour convertir les incrédules, on exhume les écrivains qui vécurent il y a dix-sept ou dix-huit siècles! Les libres penseurs ne voulaient plus d'une religion qui se plaît aux dogmes absurdes ou incompréhensibles : et pour les convaincre d'erreur, on ressuscite un Père de l'Église qui croyait aux dogmes chrétiens parce qu'ils étaient absurdes!

L'assemblée générale du clergé aurait bien voulu trouver des vivants pour combattre les incrédules, au lieu de morts. On avait les instructions des évêques; mais les mandements ne faisaient pas fortune. Les hauts prélats qui siégeaient seuls à l'assemblée du clergé en firent l'aveu implicite, en disant qu'il serait à désirer que d'habiles théologiens se consacrassent à la réfutation des livres impies : « Nos vœux les plus ardents, disent-ils, sont que des plumes habiles et sages s'occupent de ces matières, et chacun de nous s'estimerait trop heureux, s'il pouvait susciter quelque défenseur utile, l'animer et même le diriger dans son travail. » Pourquoi les évêques et les abbés ne mettaient-ils pas eux-mêmes la main à l'œuvre? Le Saint-Esprit n'avait-il pas ouvert leur bouche? Pourquoi donc n'accablaient-ils pas les incrédules de leur science divine? Au lieu de cela, ils firent appel au zèle de mercenaires : l'appât de pensions, de faveurs fut mis en jeu pour trouver des défenseurs de la religion et de l'Église (2). Il y eut par-ci par-là un famélique abbé qui se laissa tenter, mais l'intérêt les inspira très mal; c'est l'assemblée du clergé qui le dit en 1775. Elle avoua que les apologistes de la religion sont rares, et que souvent, par le peu de solidité de leurs écrits, ils font tort à la cause qu'ils

(1) *Procès-verbaux des assemblées générales du clergé*, t. VIII, 2e partie, pag. 1820, 1721.
(2) *Idem, ibid.*, pag. 1829, 1821.

défendent. On proposa de créer des écoles qui pussent former des orateurs pour la chaire, et des écrivains pour la polémique (1). Voilà encore une proposition qui atteste la décadence de toutes les institutions ecclésiastiques. Les écoles ne manquaient point : n'avait-on pas les séminaires? n'avait-on pas la Sorbonne? n'avait-on pas les congrégations religieuses, dont plusieurs étaient vouées soit à la prédication, soit à la science? Mais s'il y avait des écoles, il n'y avait plus de maîtres.

Un seul homme osa lutter contre les libres penseurs, l'abbé Bergier. Son nom est à peine connu aujourd'hui, tandis que ceux dont il voulait ruiner l'autorité remplissent le monde de leur gloire. C'était un prêtre honnête, et on peut louer sa bonne volonté; mais son audace à se mesurer avec Rousseau et Voltaire, ne témoigne pas pour son intelligence. Il ne comprenait même rien à l'incrédulité qui envahissait les esprits. A l'en croire, « l'incrédulité était fille de l'ignorance : dans un siècle, dit-il, qui se croit très-instruit, la religion n'est point connue (2). » L'abbé se mit donc à écrire de volumineux ouvrages pour apprendre la religion aux philosophes. Singulière illusion des hommes du passé! Personne ne lut les livres interminables de Bergier; si Voltaire y jeta un coup d'œil, ce fut pour se moquer de l'auteur. Sans doute, les philosophes n'étaient pas des docteurs en Sorbonne, ni des savants en *us*. Mais la religion est-elle une question de science? Est-ce en professant la théologie que les apôtres répandirent l'Évangile? Ceux qui crurent au Christ, puisèrent-ils leur foi dans des livres? Est-ce parce que les libres penseurs ne savaient pas leur catéchisme, qu'ils étaient devenus incrédules? Admettons que cela soit, cela ne prouverait pas pour l'Église. Voltaire fut élevé par les jésuites; si le disciple n'était pas fort en théologie, c'est que ses maîtres ne lui en avaient pas appris davantage. Nous parlons sérieusement. L'Église était en possession, depuis dix-huit siècles, de faire l'éducation de l'humanité, et après cette instruction séculaire, l'esprit humain lui échappe : on cherche en vain à lui enseigner la science de la religion, il ne veut même plus écouter ses précepteurs! N'était-ce pas un signe des temps?

(1) *Procès-verbaux, ibid.*, pag. 2536.
(2) *Bergier*, Dictionnaire de théologie, introduction, § 7.

Les partisans du passé ne comprennent rien aux signes des temps ; ils ne sont point de leur siècle, ils vivent dans un âge qui n'est plus celui de leurs contemporains : comment auraient-ils une influence sur les hommes? Ils ne s'entendent pas plus que s'ils parlaient des langues différentes. Mauvaises passions ! s'écrie Bergier. La philosophie incrédule est fille du luxe et de la corruption (1). Cette banale accusation retentissait dans les chaires depuis un siècle. Bossuet s'étonnait de ce que Dieu, ayant établi la foi sur une autorité si ferme et si manifeste, il restât encore dans le monde des aveugles et des incrédules. « Nos passions désordonnées, dit-il, notre attachement à nos sens, et notre orgueil indomptable en sont la cause. Nous aimons mieux tout risquer que de nous contraindre; nous aimons mieux croupir dans l'ignorance que de l'avouer; nous aimons mieux satisfaire une vaine curiosité, et nourrir dans notre esprit indocile la liberté de penser tout ce qu'il nous plaît, que de ployer sous le joug de l'autorité divine. De là vient qu'il y a tant d'incrédules; et Dieu le permet ainsi pour l'instruction de ses enfants (2). » Ce sont des paroles magnifiques, mais comme trop souvent chez Bossuet la pompe du langage cache le vide de la pensée. Conçoit-on qu'un homme qui a ses cinq sens, refuse de reconnaître l'autorité de Dieu? S'il y avait une incrédulité pareille, ce serait de la folie, et il faudrait envoyer les incrédules aux petites maisons. Mais qui nous dit qu'il s'agit de l'autorité divine? C'est l'Église. Et l'Église n'est-elle pas intéressée à le dire? Les incrédules résistent à l'Église, rien de plus certain ; mais ils n'entendent certes pas se mettre en opposition avec Dieu. S'ils résistent à l'Église, c'est au contraire pour défendre la vraie cause de Dieu, cette liberté de penser que Bossuet rejette comme un libertinage de l'esprit.

L'accusation lancée par Bossuet contre les incrédules de son temps, fut répétée à satiété au dix-huitième siècle. Voici d'abord le baron de Haller qui écrit un discours *ex professo* sur l'irréligion. Il ne s'étonne plus du nombre des incrédules, rien ne lui paraît plus naturel : « L'incrédulité, selon lui, est un système qui doit avoir autant de sectateurs que le *vice* même, dont il est la théo-

(1) *Bergier*, Dictionnaire, introduction, § 15.
(2) *Bossuet*, Discours sur l'histoire universelle.

rie (1). » A ce compte, nous devrions être tous plus ou moins incrédules, puisque, d'après la doctrine chrétienne, nous apportons le *vice* en naissant, dans nos entrailles. Si le dogme du péché originel calomnie la nature humaine, Haller calomnie les libres penseurs. A qui fera-t-il accroire que Voltaire, que Rousseau rejetaient les dogmes chrétiens, pour se livrer en toute tranquillité à leurs *vices*? Car telle est bien la pensée des orthodoxes. Écoutons un apologiste réformé, qui jouit d'une certaine réputation, même au sein du catholicisme : « Les hommes sont incrédules, dit Abauzit, parce qu'il veulent l'être, et ils veulent l'être, parce que c'est là l'intérêt de leurs passions (2). » Cela peut être vrai pour les libertins de bas étage ; mais qui donnera à ces hommes le beau nom de libres penseurs? On peut être très sûr que les êtres de cette espèce rentreront dans le giron de l'Église avant de mourir, et qu'ils édifieront les fidèles par leur conversion. Quant aux libres penseurs qui méritent ce nom, il faut renverser la proposition d'Abauzit et dire qu'ils sont incrédules, non parce qu'ils ne veulent pas croire, mais parce qu'ils ne peuvent plus croire. Ces incrédules-là ne se feront pas ermites en devenant vieux ; ils mourront comme ils ont vécu, et ce n'est pas dans le *vice*.

Le *vice* n'explique pas mieux l'incrédulité des libertins. Est-ce que par hasard, il n'y avait pas au dernier siècle des croyants qui ne pratiquaient guère ce qu'ils croyaient? Faut-il rappeler des exemples éclatants? Louis XIV, ce pieux roi qui avait trois reines ? Louis XV, ce roi qui se vautrait dans la débauche la plus crapuleuse, tout en se livrant aux exercices minutieux de la dévotion catholique? Le *vice* est de tous les temps; pourquoi donc l'incrédulité n'est-elle pas de tous les temps ? pourquoi est-elle le cachet particulier du dix-huitième siècle? Bergier s'en prend à la réformation : « C'est elle, dit-il, qui a inauguré le règne de l'incrédulité, en soumettant l'autorité de l'*Église* à la *raison;* de là on arrive fatalement à subordonner aussi l'autorité de la *religion* à la *raison* (3). » Voilà encore un thème favori des défenseurs du dogme; on lit dans les *Questions diverses sur l'incrédulité :* « Le *déisme* est une suite aussi naturelle du

(1) Discours sur l'irréligion, par le baron de *Haller*, pag. 3.
(2) *Abauzit*, Traité de la religion chrétienne, t. II, pag. 340.
(3) *Bergier*, Dictionnaire, introduction, § 11.

socinianisme, que celui-ci l'a été du schisme de Luther et de Calvin; et le déisme conduit à l'athéisme et au pyrrhonisme (1). » Nous avons déjà protesté plus d'une fois contre cette imputation. Elle accuse une singulière ignorance, ou un singulier aveuglement chez les hommes qui reprochaient aux philosophes d'ignorer la religion. Si le protestantisme engendrait nécessairement l'athéisme et le scepticisme, l'incrédulité devrait sévir surtout chez les réformés; or s'il y a encore aujourd'hui quelque foi, c'est dans les pays protestants qu'on la trouve. Et au dix-huitième siècle, est-ce au sein de la réforme que l'incrédulité établit son trône? La France était-elle calviniste? Voltaire était-il socinien? Rousseau était citoyen de Genève; mais est-ce comme tel qu'il devint libre penseur? Et lequel des deux est le plus incrédule, Voltaire né catholique et élevé par les jésuites? ou Rousseau né à Genève? Si Rousseau resta chrétien par le sentiment, n'est-ce pas au christianisme réformé qu'il en faut faire honneur?

Bergier dévoile la vraie cause de l'incrédulité qui régnait en France au dernier siècle, quand il dit que ce n'est pas la première fois que cette maladie épidémique a paru dans le monde. Il cite les Grecs et les Romains. Le fait est exact. Mais quand les gentils devinrent-ils incrédules, et pourquoi? Dans la décadence des anciennes religions. Quand commencèrent-ils à déserter la foi de leurs pères? Le premier philosophe fut aussi le premier incrédule. Et pourquoi? Parce que la religion païenne était inalliable avec la raison. Ne serait-ce point là aussi la source de l'incrédulité chrétienne? Voltaire et Rousseau ne cessent de le dire. Où trouver un remède à cette incrédulité? Il n'y en a qu'un, c'est la transformation du christianisme traditionnel. Et il doit se transformer de manière à donner satisfaction à la raison; c'est à dire que la religion doit subir une révolution analogue à celle qui se fit au seizième siècle.

Il va sans dire que les défenseurs de l'Église ne veulent à aucun prix d'une réformation religieuse. Bergier n'admet point de milieu entre le catholicisme et l'incrédulité absolue : ou catholique, dit-il, ou entièrement incrédule (2). Quand on lit ces im-

(1) *Questions diverses sur l'incrédulité*, Paris, 1753, pag. 202.
(2) *Bergier*, Dictionnaire, introduction, § 13.

prudentes apologies, on est tenté de s'écrier avec le poète : Ceux que Dieu veut perdre, il les aveugle! Ils veulent ramener les hommes à la religion chrétienne, et l'on dirait qu'ils font l'impossible pour les en éloigner. Ils veulent tout, et ils perdent tout. Que n'écoutaient-ils la voix des adversaires du christianisme? Voltaire et Rousseau leur disaient sur tous les tons que le dogme catholique pousse à l'incrédulité; ils en devaient savoir quelque chose. Et pour guérir les incrédules, pour arrêter la défection, les défenseurs du passé ne trouvent rien de mieux à dire que d'exiger de ceux qui ne peuvent plus croire, de tout croire? C'est pousser l'aveuglement jusqu'à la stupidité!

Les incrédules désertaient le christianisme catholique, parce que la religion est pour l'Église un instrument de domination. Ceux-là mêmes qui restèrent attachés à la religion de leurs pères, nourrissaient une antipathie instinctive mais profonde pour le joug clérical. Pour les ramener à de meilleurs sentiments, que leur dit Bergier? Rousseau écrivait à l'archevêque de Paris qu'il était chrétien. « Non, lui répond Bergier, car vous n'êtes pas disciple des prêtres, et quiconque ne l'est pas des prêtres, n'est pas disciple de Jésus-Christ (1). » La société crie par tous ses organes : nous ne voulons plus de la domination du sacerdoce. Et les défenseurs de la religion disent aux incrédules, ou à ceux qui vont le devenir : pliez les genoux devant le prêtre, sinon vous n'êtes pas chrétiens. N'est-ce pas de la démence? Si ces imprudents champions de l'Église avaient voulu détacher du christianisme tous ceux qui refusaient de voir un organe de Dieu dans un clergé ignorant, auraient-ils pu s'y prendre mieux?

L'esprit de liberté agitait le dix-huitième siècle, et avant tout la liberté de penser. Si les philosophes refusaient de croire aux mystères du christianisme, aux miracles et au surnaturel, c'est qu'ils ne pouvaient plus dire avec Tertullien, qu'ils croyaient aux dogmes chrétiens parce qu'ils étaient absurdes. Vous avez tort, lui dit l'auteur des *Questions diverses sur l'incrédulité*. Nous lui laissons la parole, pour qu'on ne croie pas que nous nous moquons des défenseurs de la religion : « Combien, s'écrie-t-il, est agréable à Dieu le sacrifice que l'homme lui fait de sa raison?

(1) *Bergier*, le Déisme réfuté, t. II, pag. 71.

Par quel autre témoignage peut-il mieux reconnaître sa souveraine infaillibilité?... Le grand mérite de croire ce qui est clair! Mais lorsqu'il croit des vérités obscures, et dont il ne peut expliquer l'accord avec d'autres vérités manifestes, alors sa foi est véritablement méritoire. » On n'en croit pas ses yeux, et l'on serait tenté de supposer qu'un faux frère s'est glissé dans la sacristie. Mais il n'y a que des crétins qui puissent parler ce langage de crétin, et vraiment le catholicisme crétinise trop souvent les intelligences qui le prennent au sérieux. Nous calomnions la religion! Que ceux qui seraient tentés de nous adresser ce reproche écoutent notre orthodoxe jusqu'à la fin.

Les philosophes tenaient à l'indépendance de leur raison, comme au plus beau don de Dieu : penser librement était à leurs yeux un droit tout ensemble et un devoir. Ils n'y entendaient rien. L'abdication de la raison « ennoblit et perfectionne la raison. » Comment cela? « Ce que Dieu nous apprend de son essence, dans les mystères, surpasse tout ce que nous aurions pu en découvrir par les efforts de notre raison (1). » Et qu'est-ce qu'il nous apprend? Des choses incompréhensibles et qui choquent le bon sens : qu'il est un et trois, qu'il est Homme et Dieu dans une seule personne, qu'il est créateur et créature, qu'il est dans un morceau de pain et dans du vin, qu'on peut le manger et le boire! Croyez tout cela, et votre raison en sera *ennoblie et perfectionnée*. N'y a-t-il pas de quoi crier au crétinisme? Nous arrivons à la conclusion de notre orthodoxe. Les philosophes se glorifiaient d'être des esprits forts! Les imbéciles! « Penser librement, n'est pas une preuve que l'on ait l'esprit fort; c'est plutôt un préjugé de faiblesse d'esprit. » Et la preuve? Elle est délicieuse : « Parce qu'il est plus raisonnable d'adhérer à l'autorité que de s'élever contre elle et de la mépriser. » Par *autorité*, l'auteur entend celle de Dieu et de *l'Église son interprète* : « cette autorité est *souveraine*, *infaillible*, *sacrée* (2). » Reste à prouver que l'Église est l'interprète de Dieu. Les incrédules attendent cette preuve depuis dix-huit siècles : ils ont sans doute l'esprit bouché, faible. Vive la force d'esprit catholique! Elle consiste à s'abêtir. Pascal, le grand homme, y laissa la vie; pour la plupart

(1) *Questions diverses sur l'incrédulité*, pag. 174-175.
(2) *Ibid.*, pag. 125-137.

la chose est très simple et très facile. Nous allons en voir un curieux échantillon !

IV

Par une ironie du sort, il se trouva au dernier siècle un ministre de l'Église qui se crut appelé à foudroyer les erreurs de Rousseau. Dans sa modestie il garda l'anonyme, mais peu importe : c'est un type, dont il y avait et dont il y a encore plus d'un exemplaire. Il appartenait à un pays qui passait pour la Béotie de l'Europe et qui devait ce renom à la domination séculaire d'un catholicisme aussi orthodoxe qu'inintelligent. En 1765, parut à Courtrai une *Démonstration de la foi catholique ou Réfutation de la sceptique profession de foi du vicaire savoyard*, par un *curé flamand*. Le bon curé n'avait pas lu les *Voyages de Gulliver :* heureusement pour la postérité ! L'histoire des *Lilliputiens* aurait pu lui ouvrir les yeux sur son infinie petitesse et sur la grandeur colossale du géant qu'il allait combattre ; nous y aurions perdu un chef-d'œuvre de niaiserie cléricale. Nous disons que le catholicisme abêtit si bien les esprits qu'ils les crétinise. Que le lecteur en juge par l'oint du Seigneur avec lequel il va faire connaissance.

Quand le curé prit la plume, ou la lance, Rousseau était persécuté partout, frappé à Paris, frappé à Genève ; forcé de fuir, il errait d'un asile à l'autre. Le curé flamand faisait de très beaux sermons sur la charité ; sans doute, tout en combattant les erreurs du philosophe, il aura quelque pitié de l'homme, il aura compassion du pauvre fugitif qui n'avait pas une pierre pour y reposer sa tête. Le curé donne le coup de pied de l'âne à l'*ex-citoyen*, comme il aime de l'appeler. Nous lui laissons la parole, en lui conservant son style : il sent le terroir, et il est bien l'expression de l'homme : « La plume de Jean-Jacques, qui est trop prompte à servir son maître (on n'en peut dire autant de celle du curé), l'a conduit au précipice, *d'où il a fait une chute terrible.* » Malgré cette *terrible chute du précipice*, Rousseau a conservé la *légèreté de ses jambes*, et lesdites jambes *l'ont garanti des coups redoutables du parlement* (1). Le sentiment et le langage sont en parfaite harmonie.

(1) *Démonstration de la foi*, t. I, pag. 1.

On dit que les philosophes ont volé la charité au christianisme, et que pour déguiser leur larcin, ils l'ont appelée *humanité :* si vol il y a, ce n'est certes pas chez les gens d'église qu'il s'est fait; parleurs de charité, leur cœur n'a jamais battu pour les souffrances de leurs semblables : la charité cléricale ressemble si bien à la haine, qu'il est impossible de les distinguer.

Il s'agit d'un philosophe, il est vrai, et les philosophes sont pour un orthodoxe les pères des hérétiques. Quels sont les crimes de Rousseau? « Il est venu, dit le curé, corrompre les mœurs et la religion d'une nation catholique. » C'est, comme on voit, le Rousseau de Béranger. Avant Rousseau, les *mœurs* étaient d'une pureté patriarcale en France, témoin le régent et le cardinal Dubois; et la *foi* y était dans tout son éclat, témoin les premiers précepteurs de Voltaire, les abbés qui enseignaient l'incrédulité à leur élève en lui apprenant à lire. Le curé continue : « Il a troublé le repos du public, il a attenté aux constitutions des États pour y substituer l'anarchie. » Ceci est difficile à comprendre; nous ne voyons pas comment l'*Émile* a pu produire tous ces désastres; peut-être le curé flamand pressentait-il que le philosophe de Genève semait des germes de révolution. Après avoir commis tous ces crimes, poursuit le théologien belge, Rousseau demande un *salaire*. On ne devinerait jamais en quoi consiste ce salaire : *c'est qu'on le laisse mourir en paix*. Quelle exigence et quelle effronterie! Le curé apprend à l'*ex-citoyen* « qu'on ne pardonne pas à ceux dont le caractère est aussi opiniâtre que le sien. » Il faut se rappeler que l'obstination dans l'erreur est le propre des hérétiques. A ce titre Jean-Jacques méritait le feu. Rousseau prétendait, il est vrai, que si son livre était mauvais, l'on devait s'en prendre au livre, c'est à dire le réfuter et laisser l'auteur en repos. Notre malin curé s'imagina que cela voulait dire qu'on devait *punir l'écrit* et *relâcher l'auteur*. Là-dessus il s'écrie : « Voilà une nouvelle jurisprudence! On pendra ou l'on rouera le vol, et on laissera courir le voleur (1). » Et tous les curés flamands d'applaudir à ce trait d'esprit de leur spirituel confrère.

Le curé de Courtrai était théologien, et un théologien ne peut ouvrir la bouche sans injurier ses adversaires; il dérogerait, s'il

(1) *Démonstration de la foi*, pag. 3, s.

était poli : « L'*Émile* n'est bon que pour les libertins, encore leur est-il inutile, car ils connaissent assez la grande route par laquelle ils doivent aller en enfer, sans qu'il soit besoin que vous la leur *montrassiez.* » A force d'étudier la théologie, notre curé a oublié d'étudier la grammaire; mais qu'importe? Ces fautes-là n'empêchent point d'aller en paradis, ce qui est l'essentiel. Le mot d'*enfer* met le curé en verve, c'est le fort de ces messieurs. Il apostrophe l'*ex-citoyen* et lui dit : « Vous avez fait du tome troisième de votre *Émile*, comme l'*arsenal de l'enfer*, où vous avez *posé* toutes les armes qu'*il* peut tourner contre la religion. » On ne sait pas trop qui est cet *il;* est-ce l'*arsenal?* Est-ce l'*Émile?* Est-ce l'*enfer* lui-même? Toujours est-il que l'*Émile* est un livre *diabolique.* Comment ce tison d'enfer a-t-il tant de charmes pour les lecteurs? Notre curé, qui se connaît en littérature, répond que Rousseau ensorcèle le monde par la *gaieté du style*, en tournant en ridicules les théologiens, gens fanatiques trop attachés à *des anciennes opinions* (1). Cependant la *gaieté de style* et le ridicule jeté sur les théologiens n'expliquent pas suffisamment le succès prodigieux de l'*Émile*. Si le monde lettré s'obstine à le lire, c'est qu'il a été brûlé par ordre du parlement : « *Sa brûlure* fait sa mauvaise réputation (2). » Malencontreuse *brûlure!*

Si la *brûlure* de l'*Émile* fit sa réputation, n'eût-il pas mieux valu ne pas le brûler et discuter? C'est qu'il était plus facile de brûler l'*Émile* que d'y répondre. Notre curé en sait quelque chose. Il se mit bravement à écrire sa *Réfutation de la sceptique profession de foi du prétendu vicaire savoyard*, et personne n'y fit attention, hors les Belges bien pensants, mais ceux-là n'avaient pas besoin d'être convertis. Toutefois la *Réfutation* mérite d'être connue; la postérité, plus juste que les contemporains, reconnaîtra que c'est un chef-d'œuvre en son genre, chef-d'œuvre de platitude, de bêtise, de niaiserie, et pour le fond et pour la forme. Ce qui n'empêche pas que ce soit une des lectures les plus réjouissantes que l'on puisse faire. Outre le plaisir que le curé procure à ses lecteurs, il les instruit; d'après le précepte d'Horace, il joint l'utile à l'agréable. C'est un oint du Seigneur qui parle, un organe de l'orthodoxie; il

(1) *Démonstration de la foi*, Discours préliminaire, pag. 42, 44, 45, 46.
(2) *Idem, ibid.*, pag. 48.

vaut la peine de l'écouter, pour apprendre à connaître l'Église du dix-huitième siècle. Quelques traits suffiront à notre but, car quand on a lu une page du curé, on les a lues toutes; le même parfum d'exquise imbécillité est répandu dans tout l'ouvrage de notre savant compatriote.

Quelle est la grande erreur de Rousseau? Le curé flamand répond comme le ministre réformé dont nous avons rapporté le jugement. Touchante harmonie qui témoigne pour l'orthodoxie calviniste! L'*Émile* traite de l'éducation. « Entrons donc en discours, dit le curé « sur *le point de notre éducation.* » Il s'agit de savoir quelle est la cause de la méchanceté de l'homme. Rousseau nie que ce soit le péché originel. C'est sa grande hérésie. Jean-Jacques n'a jamais été au séminaire, pas même à l'université de Louvain; de là son ignorance. Le curé prend la peine de l'instruire: « Vous demandez pourquoi l'homme est méchant? *C'est sa volonté qui s'écarte de la règle qui en est la cause prochaine.* » Si cela n'est pas bien clair, il ne faut pas s'en étonner, nous avons affaire à un philosophe profond et plus obscur que l'auteur de l'*Émile.* Rousseau s'imagine que l'homme est bon. Erreur! Il faut croire avec l'Église qu'il est vicié par le péché originel. Cette croyance nous met sur la voie du remède. Puisque c'est notre corps qui est le principe du mal, il faut combattre le corps, ou ce que le théologien flamand appelle l'*appétit sensitif.* Notre brave curé est tout heureux de sa comparaison entre la théologie et la médecine; il ne lâche pas son idée jusqu'à ce qu'il en ait tiré tout le parti possible. Son *remède*, dit-il, est un *élixir universel* (1). Le curé disait plus vrai qu'il le croyait. Ce sont les charlatans qui débitent les *élixirs* dans les foires, et l'on sait avec quel succès ils guérissent les maux de l'homme. L'*élixir universel* de la théologie est de la même force : voilà des siècles que les charlatans tonsurés débitent leur marchandise, et les débitants ont fini par y perdre leur réputation.

Revenons à notre curé. Il est décidément docteur en philosophie de l'université de Louvain, puits de science, comme on dit aujourd'hui. Le curé flamand va faire un petit cours de logique à l'*ex-citoyen* et à tous les incrédules : « Votre erreur, dit-il, vous

(1) *Démonstration de la foi*, Discours préliminaire, pag. 24, t. I, pag. 15, 27-29.

vient de ce que vous paraissez ignorer les *bornes de l'amour de soi.* » En effet, Rousseau, ce prétendu philosophe, ne savait pas que « *l'homme aime naturellement soi-même.* » Rien de plus légitime, ajoute notre digne curé, mais seulement « *pour tant* que l'homme peut concilier l'amour de soi avec ses devoirs et les droits d'autrui. » Le curé triomphe, il apostrophe de nouveau le pauvre Jean-Jacques, car il aime les figures de rhétorique, cela donne de la *gaîté au style :* « Avouez donc, dit-il, que nous raisonnons mieux que vous, qui en niant le péché originel, ne *sait* à quoi attribuer la corruption humaine. » Le curé est brouillé avec les règles de la grammaire, bagatelle! En revanche, il connaît la vraie source de la méchanceté de l'homme : ce que Rousseau, avec toute la *gaîté de son style*, ignore. Funeste ignorance! Comment pourrait-il guérir un mal dont il ne sait pas la cause? Un médecin peut-il guérir un malade, sans connaître la cause de sa maladie? Le curé a presque pitié de l'*ex-citoyen.* « Enfin, monsieur, je suis fâché de me voir forcé de relever de temps en temps vos extravagances, vous avez voulu être le médecin du genre humain, et l'on ne vous a pas même trouvé assez capable pour en être le charlatan (1). » Voilà le coup de grâce! Il va sans dire que le curé se charge d'être le médecin ou du moins le charlatan, en débitant son *élixir universel* aux Flamands, qui, comme on sait, se sont très bien trouvés du remède.

Le curé reproche encore une autre erreur à Jean-Jacques. Il a lu dans ses *Discours* que la source du *mal de l'homme* est dans les rapports qu'il a avec ses semblables. Soit, dit notre malicieux Flamand. « Voici donc, d'après vous, le *récipé* pour guérir le *mal de l'homme!* On *renfermera* la moitié du genre humain dans des cellules *fermées;* puis on ordonnera à l'autre moitié de leur apporter à boire et à manger, aussi tous à part avec défense d'avoir aucune communication entre eux. » Notre curé se frotte les mains, après cette spirituelle plaisanterie; il n'y met du reste pas la moindre méchanceté; en sa qualité de disciple du Christ, il est tout charité : « C'est pour l'amour de vous, dit-il à Rousseau, *que je donne dans le ridicule*, pour vous faire raisonner conséquemment, et je vous proteste qu'en raisonnant sur vos principes, il n'y a

(1) *Démonstration de la foi*, t. I, pag. 18, s.

point d'autre moyen de guérir *le mal de l'homme* (1). » Puisque le curé *proteste* qu'*il a donné dans le ridicule*, cela doit être vrai, car il est incapable de mentir.

V

Voilà un type de croyant! Heureux curé qui n'a pas dû faire violence à sa nature pour s'abêtir! C'était chez lui une vertu de race : il était né crétin. Pascal n'avait pas tort d'imposer silence à sa raison pour conserver la foi : voilà le vrai *élixir universel*, comme disait notre bon curé flamand. Il faut croire les dogmes catholiques, parce qu'ils sont impossibles, il faut les croire, parce qu'ils sont absurdes. Il faut surtout bien se garder de raisonner. Dès que l'on raisonne, tout est perdu. Rousseau n'en était-il pas la preuve vivante? Il se dit chrétien, et les orthodoxes de toutes les couleurs lui crient à l'envi qu'il est un suppôt d'enfer. Les catholiques étaient dans leur droit, mais les réformés! N'ont-ils pas introduit l'ennemi dans le camp? et une fois dans l'Église, la raison pouvait-elle être empêchée de raisonner sur le dogme? ne sait-on pas que c'est une raisonneuse à outrance? Si nous avions un conseil à donner aux orthodoxes réformés, nous leur dirions de laisser là la réforme et de rentrer dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine.

Les calvinistes de Genève jetèrent les hauts cris contre Rousseau : cependant eux-mêmes n'étaient pas loin de partager ses erreurs. D'Alembert eut le tort de dire tout haut ce que les ministres se contentaient de dire tout bas, entre quatre murs : les successeurs de Calvin étaient en grande partie déistes. Ils protestèrent, mais il se trouva parmi eux un homme de bonne foi qui, tout en écrivant contre Rousseau, ne cacha point ses convictions. Notre ministre prit aussi la plume pour réfuter la profession de foi du vicaire savoyard; on va voir que c'est un adversaire qui est près d'être complice.

Rousseau fait une objection très sérieuse contre la révélation chrétienne. Ce n'est pas la seule religion qui se dise révélée; nous avons encore la révélation juive et la révélation mahomé-

(1) *Démonstration de la foi*, t. I, pag. 23. s.

tane. Comment savoir laquelle est la vraie? Car il est impossible qu'elles le soient toutes. La conclusion saute aux yeux : c'est qu'aucune des trois religions qui réclament une origine divine, n'est révélée. Le ministre calviniste répond à Rousseau qu'il se trompe. « De ce que Dieu s'est révélé dans la Judée, dit-il, il ne s'ensuit pas qu'il irait se révéler à la Chine, et à la rigueur il serait possible qu'il y eût autant de révélations que de peuples (1). » Qu'est-ce à dire? La révélation n'est-elle pas la vérité absolue? Il y aurait donc autant de vérités absolues que de nations? Mais ces révélations se contredisent. Dieu dirait donc blanc ici, et noir là? Il est évident que le ministre calviniste n'entend plus la révélation comme l'entendent les orthodoxes. C'est plutôt une éducation, comme disait Lessing, proportionnée au génie, aux besoins, à la culture intellectuelle et morale de chaque peuple. Une pareille révélation n'est pas loin d'être une révélation par la voie de l'humanité. Voilà donc l'adversaire de Rousseau qui le dépasse et qui est sur la voie de la philosophie moderne! Nous n'exagérons pas. Pour tout bon chrétien, il n'y a qu'une révélation, car celle de Moïse se confond avec celle de Jésus-Christ. Quant au mahométisme, c'est l'œuvre de l'imposture. Est-ce aussi l'avis du ministre réformé? Il avoue que « l'Alcoran contient tous les grands principes de la religion naturelle (2). » Donc la religion mahométane est une religion vraie, divine. Quel blasphème dans la bouche d'un chrétien, d'un oint du Seigneur!

Qu'est-ce qui soulève les philosophes contre la prétendue révélation miraculeuse? C'est que la religion, fondée sur une communication directe de Dieu, est nécessairement la vérité absolue. A cette vérité il faut un organe, une Église qui en conserve le dépôt. Impossible de faire son salut, si l'on ne participe à la volonté divine, dans le sein de cette Église; hors de là, il n'y a qu'erreur et damnation. De là la mort éternelle de l'immense majorité des hommes, de là toutes les horreurs de l'intolérance, sous le nom de charité. Qu'en pense notre ministre réformé? Il répudie la doctrine qui fait du christianisme une condition de salut. L'on demandera comment, pensant comme les philosophes, il peut se

(1) *Examen critique de la 2e partie de la profession de foi du vicaire savoyard*, par *A. J. R.*, pasteur à Londres (1776), pag. 116.

(2) *Examen critique de la profession du vicaire savoyard*, pag. 122.

dire chrétien, et pourquoi il attaque Rousseau? C'est que le christianisme est une chose très élastique dans les mains des réformés; notre ministre soutient que Jésus-Christ n'a jamais enseigné la doctrine qu'on lui attribue et les textes ne lui font pas défaut, bien entendu qu'il les interprète à sa manière (1). Laissons les textes aux disputes des sectes, et voyons ce que devient le christianisme. Il est évident qu'il cesse d'être une religion miraculeusement révélée; car pourquoi Dieu se serait-il incarné, si ce n'est pour sauver les hommes? Et si l'on se peut sauver en dehors de la religion qu'il a fondée, pourquoi est-il venu la prêcher? A quoi bon les miracles de la conception, de la naissance, de la vie et de la mort de Jésus-Christ? Voilà ce que Luther et Bossuet demandent à Zuingle, qui eut l'impertinence d'ouvrir les portes du ciel aux grands hommes de la gentilité. Un philosophe trouverait à répondre; pour qu'un chrétien se tire de cette question embarrassante, il faut qu'il soit très proche parent des philosophes.

Tel est notre ministre réformé. Il taxe d'*ignorance* ceux qui prétendent qu'il n'y a qu'une vraie religion; il dit que c'est un *blasphème* de soutenir que, hors d'une seule Église, il n'y aurait point de salut. Au point de vue de la philosophie, il est évident qu'il a raison. Les orthodoxes eux-mêmes reculent aujourd'hui d'horreur, quand on dit que leur foi conduit à cette conséquence affreuse, que Dieu punit les hommes pour une ignorance involontaire; ils accusent les libres penseurs de calomnier le christianisme et ils jurent leurs grands dieux que jamais l'Église n'a professé cette doctrine. Notre ministre caviniste dit qu'il faudrait être un *fanatique imbécile* pour croire une pareille stupidité (2). Eh bien, parmi ces *fanatiques imbéciles* se trouve *saint Augustin*, qui enseigne sans sourciller que les infidèles sont voués à la mort éternelle; parmi ces *fanatiques imbéciles* se trouve *Bossuet*, qui enseigne la damnation des enfants morts avant d'être baptisés. Que de *fanatiques imbéciles* nous pourrions énumérer qui partagent ces horribles croyances!

Le ministre calviniste est bien persuadé que cette doctrine est étrangère au christianisme. Son maître Calvin était très con-

(1) *Examen critique*, pag. 150.
(2) *Idem*, pag. 159-134.

vaincu du contraire. Qui est dans le vrai? Pour qui veut se servir de ses yeux pour voir, il est évident que le christianisme n'est plus ce qu'il était jadis. Saint Augustin n'était-il pas chrétien? Cependant sa doctrine est répudiée aujourd'hui à l'envi et par les réformés et par les catholiques; et il s'agit du dogme fondamental du christianisme, du péché originel! On peut donc croire sur le péché originel les choses les plus contradictoires et être néanmoins chrétien orthodoxe. Dans le sein de la réforme, c'est encore bien pis. On est calviniste et on traite Calvin de fanatique imbécile. On est luthérien, et on écoute la raison que Luther appelait la prostituée du diable. Quand donc les hommes mettront-ils plus de franchise dans leurs opinions? Qu'ils continuent à se dire chrétiens, soit; mais qu'ils avouent du moins que leur christianisme n'est plus le christianisme de l'Évangile, pas plus que ce n'est le christianisme de saint Paul, ou d'Augustin, ou de Calvin et de Luther. C'est un christianisme progressif qui, à sa limite extrême, ne diffère plus de la philosophie que de nom, un christianisme qui compte parmi ses pères Rousseau et même Voltaire.

§ 4. Les matérialistes. Diderot. Helvétius. D'Holbach

N° 1. *L'athéisme et le Dieu de la théologie.*

I

Il y avait au dernier siècle des libres penseurs plus mal famés que Voltaire et Rousseau. On les qualifie de matérialistes et d'athées. Chose remarquable! L'athéisme est aujourd'hui le grand crime que l'on impute à Diderot, à Helvétius, à d'Holbach, tandis qu'eux-mêmes s'en faisaient gloire. Hume, le célèbre sceptique, étant en France, passa, ainsi que Voltaire, pour un bigot, parce qu'il était déiste. Il écrivit à un ami, qu'il pouvait dire aux révérends d'Écosse qu'il n'avait pas trouvé de déistes à Paris, par la bonne raison que tout le monde était athée. Qu'on fasse de l'athéisme un crime ou un titre de gloire pour les encyclopédistes, toujours est-il qu'il faut voir en quel sens ils étaient athées. Car il y a athéisme et athéisme. Un illustre philosophe remarque que l'on a singulièrement abusé du reproche d'athéisme,

en le prodiguant à tous ceux qui ne partagent pas l'opinion commune sur Dieu. Hegel a raison. Les chrétiens furent appelés athées par les païens, les libres penseurs du seizième siècle passèrent pour athées, et plus d'un paya de sa vie ce crime imaginaire ; au dix-septième siècle, Pascal fut rangé parmi les athées par un savant jésuite. A ce compte, il y avait plus d'athées que de déistes. Enfin, de nos jours, on lance cette accusation contre tous ceux qui nient la divinité de Jésus-Christ, à tous ceux qui n'admettent pas de Dieu personnel ; panthéisme et athéisme sont synonymes aux yeux des zélés. Voilà bien des athées. Dans quelle catégorie faut-il ranger les philosophes matérialistes du dernier siècle?

Hegel répond à notre question, en disant que les Diderot, les Helvétius, les d'Holbach étaient panthéistes, à la façon de Spinoza, plutôt qu'athées. Dès lors, on ne peut pas leur reprocher l'athéisme, pas plus qu'à Spinoza. Ils répudiaient la conception que le vulgaire se faisait de Dieu, voilà tout ce que l'on peut dire, et dans ce vulgaire étaient compris les théologiens. Avant de condamner les plus libres penseurs du dix-huitième siècle, continue Hegel, il importe de voir quelle est la religion qu'ils attaquaient avec toute la fureur gauloise. Le philosophe allemand flétrit cette religion avec une énergie, avec une crudité de langage qui ne lui est pas habituelle : c'était, dit-il, le *mensonge absolu*. « Il n'y avait plus ni doctrine, ni mœurs dans l'Église, rien que cupidité, débauche, crapule. Et ce cadavre de religion avait la prétention d'imposer son néant aux penseurs, comme la *vérité absolue!* Et l'on ferait un crime aux philosophes d'avoir détruit l'empire de la superstition unie à l'hypocrisie et à la bêtise ! N'était-ce pas le premier de leurs devoirs? Ils n'auraient rien fait que démolir, qu'il faudrait encore les glorifier (1). » L'appréciation de Hegel est-elle fondée? Les libres penseurs vont nous dire eux-mêmes ce qu'ils pensaient.

Voltaire a déjà comparé Diderot avec Spinoza. C'est, dit-on, faire trop d'honneur au chef des encyclopédistes. Il faut s'entendre. Chez Spinoza, c'est l'intelligence qui domine, au point que l'on pourrait le définir une pensée pure ; chez Diderot, c'est l'imagination. L'un est un géomètre, l'autre un poète. On ne peut pas dire qu'un géomètre soit supérieur à un poète, ni qu'un poète l'emporte

(1) *Hegel*, Geschichte der Philosophie, t. III, pag. 514, 515.

sur un géomètre. Il ne s'agit pas d'apprécier la grandeur du génie, mais leur tendance, et celle-là est identique, on n'en saurait douter. Spinoza est arrivé au panthéisme par les abstractions de la raison; Diderot était né panthéiste, comme les grands artistes qui, sentant la présence de Dieu dans toute la nature, dans tous les êtres, confondent facilement la nature et les êtres avec Dieu. L'âme ardente, expansive de Diderot, étouffait dans l'Église étroite des sectes chrétiennes : « Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux, dit-il; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire. Détruisez ces enceintes, *élargissez Dieu, voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est pas.* Si j'avais un enfant à dresser, je lui ferais de Dieu une compagnie si réelle, je multiplierais tellement autour de lui les signes indicatoires de la présence divine, que je l'accoutumerais à dire : nous étions quatre : Dieu, mon ami, mon gouverneur et moi (1). » *Élargissez Dieu*, tout Diderot est dans ce mot; c'est le germe de son panthéisme. On peut, il est vrai, élargir Dieu, sans se perdre dans cette fatale erreur; mais Diderot ne brillait point par la mesure : c'est la seule qualité qui lui manquait pour devenir le plus grand génie du dix-huitième siècle. Il se jeta à corps perdu dans cet océan divin, qui engloutit tout, le monde et l'individu. Il écrit à Voltaire que les êtres spirituels et corporels sont le composé de l'univers, et que l'*univers est Dieu.* L'infini absorbe si bien tout ce qui existe, que lui seul a une existence réelle : il exclut tout autre être que lui; il n'y a plus que cet immense polype, comme dit Diderot, dont nous ne sommes, de même que tous les êtres, que des divisions ou des membres : « Le monde, semblable à un grand animal, a une âme; il est infini, et l'âme du monde est infinie, tout est Dieu. »

Voilà bien le panthéisme, non le panthéisme qui nie Dieu, en disant que le monde est Dieu, mais le panthéisme qui absorbe le monde en Dieu. La différence est immense; dans la première doctrine, il n'y a plus de Dieu, dans la seconde il n'y a plus rien que Dieu. On accuse Diderot d'être matérialiste; si par là on entend un penseur qui ne voit rien que matière dans le monde, sans âme, il n'y a point d'accusation plus injuste : il accorde une âme, non

(1) Nous empruntons ces citations à *Damiron*, Mémoire pour servir à l'histoire de la philosophie du dix-huitième siècle, t. I, pag. 272, ss.

seulement à tous les êtres, mais même aux objets du monde physique, même aux plus inertes, même aux pierres; et il cherche à le démontrer philosophiquement : « On répugne à admettre, dit-il, que la sensibilité soit une propriété essentielle de la matière, parce qu'il faudrait en conclure que la pierre elle-même sent et que cela est dur à croire. Oui, peut-être pour celui qui la coupe, la taille, la broie et ne l'entend pas crier. Mais y a-t-il vraiment de la différence au fond entre l'homme et la plante, le marbre et la chair? Non, pas plus qu'entre la matière qui se meut et celle qui ne se meut point, et n'en a pas moins en elle le mouvement. » Si ce n'est pas un philosophe qui parle, ou si c'est une fausse philosophie qu'il enseigne, c'est encore moins un athée. Le panthéisme n'est pas une doctrine pour Diderot, c'est un sentiment, une religion. Un jour, il se promenait dans les champs avec son ami Grimm. Il avait cueilli un bluet et un épi, et il semblait interroger son cœur : « Que faites-vous là? » lui dit Grimm. — J'écoute. — Qui est-ce qui vous parle? — Dieu. — Eh bien? — C'est de l'hébreu. Le cœur comprend, mais l'esprit n'est pas assez haut placé. »

C'est calomnier les artistes ou ne les pas comprendre que de dire qu'ils sont athées; on peut hardiment affirmer que cela est impossible. Mais il ne leur faut pas demander une définition philosophique, car ils répondraient comme Diderot, que tout est Dieu. C'est une fausse doctrine, si doctrine il y a. La vie individuelle disparaît; elle est absorbée par le tout divin : « Que voulez-vous dire avec vos individus? s'écrie Diderot. Il n'y en a point, il n'y en a point; il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout. Dans ce tout comme dans un animal, dans une machine, il y a des parties que vous appelez telles ou telles. Mais quand vous donnez le nom d'individus à ces parties, c'est une conception aussi fausse que si dans un oiseau vous donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile. Qu'est-ce qu'un être? Un certain nombre de tendances. Est-ce que je puis être autre chose qu'une tendance? Non, je vais à un terme. Et la vie? Un sentiment d'action et de réaction; vivant, j'agis et je réagis en masse : mort, j'agis et réagis en molécules. Je ne meurs donc point? Non, sans doute. Naître, vivre et passer, c'est changer de formes. Et qu'importe une forme ou une autre? » Ne dirait-on pas un brahmane? Ceci n'est pas un éloge,

encore moins une approbation. Nous avons répudié l'erreur du panthéisme, dès qu'elle s'est présentée à nous dans l'histoire ; nous la condamnons chez les philosophes français comme chez les Indiens, comme chez les socialistes. Autre chose est cependant d'être panthéiste et d'être athée. Comment peut-on accuser d'athéisme des penseurs, des artistes, qui voient Dieu partout, même dans une fleur, même dans une pierre?

Diderot est une figure à part au dix-huitième siècle : c'est une nature de poète, tandis que ses amis, les Helvétius, les d'Holbach étaient des dialecticiens, pour mieux dire des hommes du monde qui ne devinrent écrivains que par opposition, par haine pour le christianisme : ce sont de vrais sectaires. Toutefois, chose remarquable, ils sont d'accord avec Diderot sur la conception de Dieu, si l'on peut appeler ainsi de vagues aspirations. Helvétius dit que l'intelligence suprême est inséparable de toute la nature. Il ne dit pas que toute la nature est Dieu, mais que l'universalité des choses émane de lui, ce qui revient à peu près au même. Et les conséquences sont aussi identiques : « Toute la matière est vivante, dit-il, il n'y a que de la matière vivante dans le système matériel. La matière ne saurait perdre sa vie ni son organisme. Lorsqu'un tout organique et vivant se dissout en d'autres corps organiques et vivants, il n'y a pas plus de matière morte après cette dissolution qu'il n'y en avait auparavant ; il n'y a jamais la moindre parcelle de matière qui meure dans ces compositions ou décompositions. Le passage de la matière de l'état de vie à l'état de mort, et son retour de l'état de mort à l'état de vie ne peuvent avoir lieu, la vie étant essentielle à la matière, elle reste toujours vivante, elle change seulement de forme et de combinaison. C'est à dire qu'il n'y a point de destruction dans la nature, mais une métamorphose continuelle (1). »

D'Holbach passe pour l'athée par excellence ; il est l'auteur du *Système de la nature* : c'est tout dire. L'athéisme y est prêché à chaque page ; mais cet athéisme ne serait-il pas celui de Diderot? Garat, leur ami commun, raconte une anecdote curieuse sur la filiation intellectuelle qui existe entre Diderot et d'Holbach.

(1) *Helvétius*, les Progrès de la raison dans la recherche du vrai. (*Œuvres*, t. I, pag. 356 et 391, édit. in-8°.)

Celui qui est aujourd'hui flétri comme athée fut longtemps adorateur de Dieu, et il mettait dans son déisme la même fougue, le même zèle de propagande qu'il mit plus tard dans son panthéisme (1). « Il poursuivait l'incrédulité de Diderot jusque dans les ateliers où l'éditeur de l'*Encyclopédie*, environné de machines et d'ouvriers, prenait pour le grand dictionnaire les dessins de tous les arts. Tirant son texte de ces machines mêmes, où brille un esprit si fertile en créations, d'Holbach demandait à Diderot s'il pouvait douter qu'elles eussent été conçues et dressées par une intelligence. » Diderot ne se rendait pas à cette démonstration si évidente. Alors son ami, fondant en larmes, tombait à ses pieds. On a dit de saint Paul que, tombé persécuteur, il s'était relevé apôtre. C'est le contraire qui arriva ici : celui qui était tombé à genoux déiste pour convertir l'athée se releva athée. Diderot est donc le maître du baron d'Holbach, il est mieux que cela, il est son collaborateur, son complice. Il raconte lui-même que d'Holbach lui apportait ses chiffons le soir, et venait les reprendre le matin, revus et corrigés ; plus d'une page du *Système de la nature* est de la main de Diderot (1).

Écoutons un instant le disciple fervent de Diderot. Lui-même avait objecté à son ami qu'il n'y a point d'effet sans cause, que le monde, pas plus que les machines, ne s'est fait lui-même. Il répond, c'est sans doute la réponse que Diderot lui fit et qui le convertit à l'athéisme : « L'univers est une cause, il n'est point un effet, il n'est point un ouvrage. Il a toujours été. Il est sa cause à lui-même. La nature dont l'essence est visiblement d'agir et de produire, pour remplir ses fonctions, comme elle fait sous nos yeux, n'a pas besoin d'un moteur invisible. La matière se meut par sa propre énergie ; la diversité des mouvements ou des façons d'agir constitue seule la diversité des matières. » Qu'est-ce que cette *nature* toujours agissante, toujours vivante ? N'est-ce rien que matière ? rien que fatalité, hasard ? D'Holbach parle de la *nature*, comme Spinoza de l'*être universel :* « La nature est un mot dons nous nous servons pour désigner l'assemblage immense des êtres, des matières diverses, des combinaisons infinies, des mouvements variés dont nos yeux sont témoins. Tous les corps, soit

(1) *Damiron*, Mémoire sur la philosophie du dix-huitième siècle, t. I, pag. 118.

organisés, soit non organisés, sont des résultats nécessaires de certaines causes faites pour produire nécessairement les effets que nous voyons. Rien dans la nature ne peut se faire au hasard, tout y suit des lois fixes ; ces lois ne sont que la liaison nécessaire de certains effets avec leurs causes. Attribuer un effet au hasard, c'est ne rien dire, sinon que l'on ignore les lois par lesquelles les corps agissent, se rencontrent, se combinent ou se séparent. Tout se fait au hasard pour ceux qui ne connaissent point la nature (1). » D'Holbach n'a pas compris la doctrine de son maître ; il s'en tient aux résultats ; mais il reste en quelque sorte théiste malgré lui. On lui a dit que Dieu était un mot, que *tout est Dieu ;* il appelle ce tout *nature ;* mais la nature a ses lois comme la création des penseurs chrétiens. Remplacez le mot de *nature* par celui de *Dieu*, et vous aurez le théisme de Voltaire. Pourquoi donc d'Holbach s'est-il converti à l'athéisme ? Pourquoi lui et ses amis ne voulaient-ils plus du Dieu de la théologie ? Ceci est un point capital, car les matérialistes, surtout les esprits de seconde ligne, n'ont guère qu'une doctrine négative. Il nous faut donc voir pourquoi ils niaient le Dieu des chrétiens.

II

« Je veux aimer ce Dieu, je cherche en lui mon père. »

Ce vers de Voltaire nous apprend pourquoi les libres penseurs renièrent le Dieu de la théologie. Diderot le dit en toutes lettres : « Sur le portrait qu'on me fait de l'Être suprême, sur son penchant à la colère, sur la rigueur de ses vengeances, sur certaines comparaisons qui nous expriment en nombre le rapport de ceux qu'il laisse périr à ceux à qui il daigne tendre la main, l'âme la plus droite serait tentée de souhaiter qu'il n'existât point... Oui, je le soutiens, la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme. J'aimerais mieux, dit Plutarque, qu'on pensât qu'il n'y eut jamais de Plutarque au monde, que de croire que Plutarque est colère, injuste, inconstant, jaloux, vindicatif, et tel

(1) *Le Bon Sens*, § 39, pag. 29 ; § 43, pag. 36.

qu'il serait bien fâché d'être (1). » D'Holbach est tout aussi explicite : c'est parce que la théologie chrétienne donne une fausse idée de Dieu, qu'il en nie l'existence. On lit dans les *Lettres à Eugénie* (2) : « Ce sont les idées atroces que les prêtres s'étudient à nous donner de la Divinité qui forcent tant de personnes honnêtes à se jeter dans les bras de l'incrédulité. » Nous avons rapporté la prière que d'Holbach met dans la bouche de l'athée. Les mêmes pensées se retrouvent dans *le Militaire philosophe*, un de ces livres anonymes qui n'avaient réellement point d'auteur ; ils étaient l'œuvre de tout le monde, en ce sens qu'ils exprimaient la pensée de tous : « Oui, je le répète, il vaudrait mieux ne pas admettre un Dieu que d'en admettre un qui fût méchant, bizarre, injuste ; qui exigeât qu'on lui sacrifiât la raison qu'il a donnée à ses créatures pour les guider, que l'on étouffât les penchants invincibles de la nature dont il est l'auteur, pour s'étudier à se rendre malheureux... Les prêtres, en faisant un Dieu barbare, sont de vrais blasphémateurs ; ce sont eux qui forcent bien des gens à recourir à l'athéisme pour tâcher d'anéantir dans leur esprit, s'il est possible, jusqu'à l'idée d'un être à qui l'on ne peut songer sans trembler. Ce sont les prêtres qui rendent l'existence de Dieu douteuse et problématique (3). »

Quelles sont les erreurs que les athées reprochent à la théodicée chrétienne ? Il nous faut entrer ici dans quelques détails, parce que les incrédules sont en ce point les organes de l'opinion générale ; ils expriment la pensée des déistes aussi bien que celle des matérialistes. Nous avons entendu avec quel mépris Voltaire parle du Dieu-pain des catholiques. D'Holbach ne fait presque que le copier quand il dit : « Les religions modernes ne sont que des folies anciennes, rajeunies ou présentées sous quelque forme nouvelle. Si les anciens sauvages ont adoré des montagnes, des rivières, des serpents, des arbres, des fétiches de toute espèce, si les sages Égyptiens ont rendu leurs hommages à des crocodiles, à des rats, à des oignons, ne voyons-nous pas des peuples, qui se croient plus sages qu'eux, adorer avec respect du pain, dans

(1) *Diderot*, Pensées philosophiques, nos 9 et 12. (*Œuvres*, t. I, pag. 106, s.)
(2) Les *Lettres à Eugénie* se trouvent parmi les ouvrages publiés sous le nom de *Fréret*, t. I, pag. 135.
(3) *Le Militaire philosophe*, pag. 185.

lequel ils s'imaginent que les enchantements de leurs prêtres font descendre la Divinité? Le Dieu-pain n'est-il pas le fétiche de plusieurs nations chrétiennes, aussi peu raisonnables que les nations les plus sauvages (1)? »

Les matérialistes s'arrêtent peu aux niaiseries théologiques de la théodicée chrétienne ; ils insistent bien plus sur le côté moral, ce qui est très remarquable chez des écrivains auxquels on reproche de ruiner la morale. Le Dieu qu'ils réprouvent est le Dieu de la prédestination, le Dieu des peines perpétuelles, le Dieu qui damne l'immense majorité de ses créatures. Nous avons transcrit la protestation généreuse de Diderot. Son disciple, d'Holbach, revient sans cesse sur ce thème ; il dit que la prédestination est un dogme plus barbare que toutes les inventions du paganisme : « La théologie païenne ne montrait aux peuples, dans la personne de leurs dieux, que des hommes dissolus, injustes, adultères, vindicatifs, punissant avec rigueur des crimes nécessaires et prédits par les oracles. La théologie judaïque et chrétienne nous montre un Dieu partial, qui choisit ou rejette, qui aime ou qui hait, suivant son caprice, en un mot, un tyran qui se joue de ses créatures, qui punit en ce monde tout le genre humain pour la faute d'un seul homme, qui prédestine le plus grand nombre des mortels à être ses ennemis, afin de les punir pendant l'éternité, pour avoir reçu de lui la liberté de se déclarer contre lui. De là cet *océan d'absurdités* dont la théologie chrétienne est remplie (2). »

Les *absurdités* sont en même temps une injustice sans nom. A cet égard, la conscience moderne est d'accord avec ceux que l'on voudrait flétrir comme athées; nous ne parlons pas des philosophes qui rejettent le christianisme ; les sectes chrétiennes ellesmêmes répudient le Dieu de leurs ancêtres, le Dieu de saint Paul et de saint Augustin : « Suivant les notions théologiques, dit le baron d'Holbach, Dieu ressemblerait à un tyran qui, ayant fait crever les yeux au plus grand nombre de ses esclaves, les renfermerait dans un cachot où, pour se donner du passe-temps, il observerait *incognito* leur conduite par une trappe, afin d'avoir occasion de punir cruellement tous ceux qui, en marchant, se

(1) *Le Bon Sens*, § 120, pag. 155.
(2) *Le Système de la nature*, t. II, pag. 35, note. (Édit. in-8°.)

seraient heurtés les uns les autres, mais qui récompenserait magnifiquement le petit nombre de ceux à qui il aurait laissé la vue, pour avoir eu l'adresse d'éviter la rencontre de leurs camarades. Telles sont les idées que le dogme de la grâce gratuite donne de la Divinité (1). »

Les conséquences de cette barbare théologie méritaient d'être flétries par les libres penseurs. Aujourd'hui les défenseurs du dogme chrétien accusent de calomnie ceux qui reprochent à l'Église d'enseigner que les infidèles sont damnés. Pure chicane de mots! Au lieu de dire l'*Église*, dites saint Augustin et les docteurs les plus autorisés, jusqu'à Bossuet, alors la calomnie deviendra une vérité. Qu'en pensent les athées? « La naissance de l'homme ne dépend aucunement de son choix; on ne lui a pas demandé s'il voulait venir ou ne pas venir au monde. Il ne dépend pas davantage de lui de naître ou de ne pas naître de tels ou de tels parents. Dépend-il de l'homme de prendre ou de ne pas prendre les opinions de ses parents ou de ses instituteurs? Si j'étais né de parents idolâtres ou mahométans, eût-il dépendu de moi de devenir chrétien? Cependant de graves docteurs nous assurent qu'un Dieu juste damnera sans pitié tous ceux à qui il n'aura pas fait la grâce de connaître la religion des chrétiens (2)! »

Les théologiens parlent beaucoup de charité, et ce sont eux qui ont inventé un Dieu qui damne ses créatures! Si la conscience de tout être qui pense et qui sent ne se révolte pas contre une idée pareille, il faut l'attribuer à la force de l'habitude : on berce notre enfance avec ces affreuses conceptions! Applaudissons aux incrédules, quand ils s'élèvent contre ce blasphème, car blasphème il y a. « Si je puise mes idées de Dieu dans la théologie, dit le baron d'Holbach, Dieu ne se montre à moi que sous les traits les plus propres à repousser l'amour. Les dévots qui nous disent qu'ils aiment sincèrement leur Dieu, sont ou des menteurs ou des fous qui ne voient leur Dieu que de profil. Il est impossible d'aimer un être dont l'idée n'est propre qu'à exciter la terreur, dont les jugements font frémir. Comment envisager sans alarmes un Dieu que l'on suppose assez barbare pour nous damner?... Nul homme sur

(1) *Le Bon Sens*, § 62, pag. 63.
(2) *Ibid.*, § 80, pag. 87.

la terre ne peut avoir la moindre étincelle d'amour pour un Dieu qui réserve des châtiments, infinis pour la durée et la violence, aux quatre-vingt-dix-neuf centièmes de ses enfants. »

D'Holbach fait une critique en règle du dogme de l'éternité des peines. Il est loin d'épuiser son sujet. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'il parle au nom du *bon sens* et qu'il s'adresse au vulgaire des lecteurs. En vain les théologiens haussent les épaules sur la frivolité de ces attaques, elles ont porté coup : où sont aujourd'hui ceux qui croient à l'enfer? Écoutons donc notre athée, il est l'organe de l'humanité moderne : « Les inventeurs du dogme de l'éternité des peines ont fait de Dieu, qu'ils disent si bon, le plus détestable des êtres. Dans les hommes, la cruauté est le dernier degré de méchanceté; il n'est point d'âme sensible qui ne soit émue et révoltée au récit seul des tourments qu'éprouve le plus grand des malfaiteurs ; mais la cruauté est encore bien plus capable d'indigner, quand on la juge gratuite ou dépourvue de motifs. Les tyrans les plus sanguinaires, les Caligula, les Néron, les Domitien avaient au moins des motifs quelconques pour tourmenter leurs victimes; ces motifs étaient, ou leur propre sûreté, ou la fureur de la vengeance, ou le dessein d'épouvanter par des exemples terribles... Un Dieu peut-il avoir aucun de ces motifs? En tourmentant les victimes de ses colères, il punirait des êtres qui n'ont pu ni mettre en danger son pouvoir inébranlable, ni troubler sa félicité que rien ne peut altérer. D'un autre côté, les supplices de l'autre vie seraient inutiles aux damnés, puisqu'en enfer on ne se convertit plus, et que le temps des miséricordes est passé. D'où il suivrait que Dieu, dans l'exercice de sa vengeance éternelle, n'aurait d'autre but que de s'amuser et d'insulter à la faiblesse de ses créatures. J'en appelle au genre humain entier. Y a-t-il dans la nature un homme qui se sente assez cruel, pour vouloir de sang-froid tourmenter, je ne dis pas son semblable, mais un être sensible quelconque, sans profit, et sans avoir rien à craindre? Concluez donc, ô théologiens, que, selon vos principes mêmes, votre Dieu est infiniment plus méchant que le plus méchant des hommes (1). »

Nous ne continuons pas cette critique, le procès est jugé. Ce

(1) *Le Bon Sens*, § 65 et 66, pag. 65-68.

que nous venons de dire suffit pour montrer quel est le Dieu que les athées nient. Si nier le Dieu du péché originel, si nier le Dieu de la prédestination, si nier le Dieu des peines perpétuelles, est de l'athéisme, nous sommes tous athées, ou peu s'en faut. Quel était donc le but que poursuivaient les athées du dernier siècle? Ils détruisaient, ils démolissaient, mais ce qu'ils abattaient ne méritait point de vivre, pour mieux dire ne vivait déjà plus dans le domaine des idées. Pourquoi donc cette guerre acharnée que les incrédules faisaient à la théodicée chrétienne? Si la théologie était en pleine décadence, la superstition n'en régnait pas moins dans les classes inférieures, et l'Église dominait toujours sur l'ignorance et la bêtise humaine. C'est cette tyrannie intellectuelle que les incrédules voulaient briser. Tel est le mobile de leur athéisme. Ils voyaient que l'intolérance avait son plus solide fondement dans la révélation, voilà pourquoi ils firent une guerre à mort au Dieu des chrétiens. Ce n'est pas nous qui imaginons cette défense pour excuser l'athéisme : l'athéisme répugne à notre cœur autant qu'à notre raison, mais il faut rendre justice même aux athées. Le baron d'Holbach va nous dire pourquoi il est athée plutôt que chrétien :

« La religion, ou sombre ou enthousiaste, conduit toujours le superstitieux soit à la folie, soit à la cruauté. Jamais on n'enivrera l'imagination d'un athée au point de lui faire croire que des violences, des injustices, des persécutions, des assassinats, sont des actions vertueuses ou légitimes. Nous voyons tous les jours que la religion ou la cause du ciel aveuglent des personnes, humaines, équitables et sensées sur toute matière, au point de leur faire un devoir de traiter avec la dernière barbarie des hommes qui s'écartent de leur façon de penser. Un hérétique, un incrédule cessent d'être des hommes aux yeux des superstitieux... Des juges, équitables sur toute autre matière, ne le sont plus dès qu'il s'agit de chimères théologiques; en se baignant dans le sang, ils croient se conformer aux vues de la Divinité. Presque partout les lois, subordonnées à la superstition, se rendent complices de ses fureurs; elles légitiment ou transforment en devoirs les cruautés les plus contraires aux droits de l'humanité. Tous ces vengeurs de la religion qui de gaîté de cœur, par piété, par devoir, lui immolent les victimes qu'elle leur désigne, ne sont-ils pas des

aveugles? Ne sont-ils pas des tyrans qui ont l'injustice de violer la pensée, qui ont la folie de croire qu'on peut l'enchaîner?... Les prêtres, si soigneux du salut des âmes, qui forcent insolemment le sanctuaire de la pensée, afin de trouver dans les opinions de l'homme des motifs de lui nuire, ne sont-ils pas des fourbes odieux et des perturbateurs du repos des esprits, que la religion honore et que la raison déteste? Quels scélérats plus odieux aux yeux de l'humanité que ces infâmes inquisiteurs qui, par l'aveuglement des princes, jouissent de l'avantage de juger leurs propres ennemis et de les livrer aux flammes?... En un mot, le nom de Dieu n'a-t-il pas été le signal des tristes folies et des attentats les plus affreux? Les autels de tous les dieux n'ont-ils pas partout nagé dans le sang? Et sous quelque forme que l'on ait montré la Divinité, ne fut-elle pas en tout temps la cause ou le prétexte de la violation la plus insolente des droits de l'humanité? »

« Jamais, continue d'Holbach, un athée, tant qu'il jouira de son bon sens, ne se persuadera que de semblables actions puissent être justifiées. » Si d'Holbach est athée, c'est qu'il est bien persuadé que l'athéisme seul nous donnera la liberté de penser. Peut-il y avoir un plus grand bienfait pour l'humanité? « Aujourd'hui le génie trouve partout des entraves; la religion s'oppose continuellement à sa marche; l'homme entouré de bandelettes ne jouit d'aucune de ses facultés, son esprit même est à la gêne et paraît continuellement enveloppé des langes de l'enfance. Le pouvoir civil, ligué avec le pouvoir spirituel, ne semble vouloir commander qu'à des esclaves abrutis (1). »

III

Fallait-il pour arriver à la tolérance, à la libre pensée, faire une guerre à outrance au christianisme et à toute religion? En répondant à cette question, il ne faut pas oublier que nous sommes au dix-huitième siècle et en France. Les philosophes n'étaient pas en face du christianisme évangélique, ils avaient affaire au catholicisme, à l'Église. Or le catholicisme venait de prouver

(1) *Le Système de la nature*, t. II, pag. 405, 409, 425.

qu'il est intolérant par essence, et qu'il sera toujours persécuteur, là où il peut compter sur l'appui de la force et sur la bêtise humaine. Qui avait révoqué l'édit de Nantes? qui avait poussé aux conversions *bottées?* qui avait inventé les *dragonnades* pour ramener les réformés à la foi? Ce n'était pas le pape, ce n'était pas une Église ultramontaine : c'est un roi de France, un descendant de Henri IV, qui signa cet édit fatal : c'est l'Église gallicane qui y poussa, et qui y applaudit. Est-ce dans un âge de ténèbres que cette abominable persécution fut exercée par des chrétiens contre des chrétiens? C'est dans le siècle de Louis XIV; ceux qui s'en réjouirent, ceux qui félicitèrent le prince d'avoir rétabli l'unité de la foi, s'appelaient Bossuet et Fénelon! Pour excuser ces grands génies, que dit-on? Qu'ils furent les organes du sentiment national. Et qui pervertit à ce point une nation généreuse entre toutes, la nation qui compte parmi ses enfants Rabelais et Montaigne? Le catholicisme. C'est donc le catholicisme qui est le grand coupable. Et comme pour les libres penseurs, le catholicisme se confondait avec la religion chrétienne, ils arrivèrent à cette conclusion qu'il fallait écraser, non seulement l'*infâme*, comme disait Voltaire, mais la religion même, car toute religion leur paraissait intolérante par essence.

« Tolérer une religion, dit d'Holbach, ce serait tolérer un culte que l'on croit offensant pour son Dieu; ce serait faire céder les intérêts de sa gloire à une politique humaine, abominable à ses yeux. Or rien dans le monde n'est plus important que Dieu; c'est de lui que dépend le sort des humains, l'essentiel est de lui plaire. Ne vaut-il pas mieux qu'un État soit dépeuplé et languissant, que de renfermer un grand nombre de citoyens infidèles qui attireraient infailliblement sur lui la colère des cieux? Il faudra donc que les princes, lieutenants et représentants de la Divinité, chargés de venger ses droits, s'arment du glaive pour extirper l'hérésie et l'impiété de leurs États; qu'ils bannissent, persécutent et détruisent ceux de leurs sujets que le clergé leur dénoncera comme les ennemis de Dieu. » Il n'y a rien à répondre à d'Holbach, il n'a fait que transcrire les paroles des papes, les décrets des conciles, les maximes des théologiens, la doctrine que Bossuet enseignait encore à la veille du dix-huitième siècle. Le catholicisme pervertit tellement l'intelligence et l'âme, que la tolérance devient un crime.

Écoutons d'Holbach : « *Tolérant* ou *impie* furent presque toujours synonymes pour les dévots et les prêtres. Le partisan de la douceur est regardé comme un fauteur du crime ; il n'ose point montrer ses sentiments ; il est obligé de se cacher comme un malfaiteur. » Les défenseurs modernes de l'Église, honteux et confus du sang versé au nom de la religion, distinguent : ils avouent l'intolérance religieuse, ils nient que l'intolérance civile soit un dogme chrétien. Nous répondrons ailleurs à ces mauvaises chicanes ; d'Holbach a raison de dire que la tolérance civile n'est pas plus possible dans le catholicisme que la tolérance religieuse : « Le souverain ne se rendrait-il pas coupable d'une indifférence criminelle, s'il trahissait les intérêts de sa religion ? Ne doit-il pas s'occuper du bonheur, du salut éternel de ses sujets ? Leur permettra-t-il de s'égarer et de se perdre à jamais ? Ne doit-il pas se servir de son autorité, pour les forcer de rentrer dans la bonne voie et de sauver leurs âmes, bien plus importantes que leurs corps ? Ne doit-il pas user, s'il le faut, d'une *cruauté salutaire* pour les obliger de se rendre dignes du plus grand des biens (1) ? »

Ces paroles n'appartiennent point à d'Holbach ; le libre penseur ne fait que répéter ce qu'ont dit les Pères de l'Église. Il n'a qu'un tort, c'est d'imputer au christianisme les crimes de l'Église catholique, et de confondre dans une même réprobation le christianisme et toute religion. Ce qui rend le christianisme historique intolérant, ce n'est point la doctrine de Jésus-Christ, c'est le dogme de Nicée, c'est la révélation miraculeuse du Fils de Dieu. Il eût donc fallu séparer la cause du christianisme évangélique de celle du christianisme traditionnel. Voltaire et Rousseau abondent dans cette idée ; on la retrouve encore chez Helvétius. « Ce n'est pas, dit-il, la religion douce et tolérante de Jésus-Christ, mais celle du prêtre, celle au nom de laquelle il se déclare vengeur de la Divinité, qui est une religion de discorde et de sang (2). » D'Holbach ne s'arrête pas à cette distinction, et il faut avouer que c'était le plus souvent une ruse de guerre ; les philosophes voulaient ruiner le catholicisme au nom de l'Évangile, mais ils ne tenaient que médiocrement à l'Évangile. Les athées ont au moins le mérite de

(1) *D'Holbach*, Histoire de la superstition, t. II, pag. 7, 20, 28, 30.
(2) *Helvétius*, de l'Homme, sect. IX, chap. XXX.

la franchise, ils ne veulent pas plus du christianisme évangélique que du catholicisme romain, ils repoussent toute religion. Avant de les condamner, il faut les entendre; nous nous trompons fort, si ce qu'ils attaquent comme étant l'essence de la religion, n'est pas la superstition chrétienne.

D'Holbach trouve que la distinction entre la religion et la superstition est une subtilité. On dit que la superstition n'est qu'une crainte lâche et déréglée de la Divinité. Mais n'est-ce point là l'essence de toute religion? En même temps qu'on nous dit que Dieu est infiniment bon, ne nous répète-t-on pas sans cesse qu'il s'irrite très aisément, qu'il n'accorde ses grâces qu'à peu de gens, qu'il châtie avec fureur ceux à qui il ne lui a pas plu de les accorder (1)? Qu'est-ce donc que la religion? Le sage n'y voit rien que de l'imposture, rien qu'un égarement de l'imagination troublée par de fausses terreurs, réduits en système par des enthousiastes ou par des fourbes qui se sont proposé de faire trembler et d'éblouir le genre humain pour l'asservir à leurs propres intérêts (2). « Le genre humain est devenu partout la proie des prêtres; ils ont donné le nom de religion aux systèmes qu'ils avaient imaginés pour subjuguer les hommes, dont ils avaient séduit l'imagination, dont ils avaient troublé l'esprit, et dont ils avaient tâché d'anéantir la raison (3). »

Il y a, disent les incrédules, dans toutes les religions un singulier mélange de fanatisme et de fourberie. Sur quoi se fondent-elles? Sur des prodiges, sur des miracles. Or les faits surnaturels qui sont révélés dans une religion comme une manifestation de la Divinité, sont répudiés par l'autre comme une imposture. Ce qui implique que toutes ces prétendues révélations sont une illusion de la crédulité humaine, ou une invention de l'ambition et de la cupidité sacerdotales (4). C'est la fraude qui domine. La politique des prêtres les oblige d'augmenter et de favoriser les erreurs du genre humain : « Ils parlent de Dieu comme d'un monarque intéressé, jaloux, rempli de vanité, qui ne donne que pour qu'on lui rende; qui exige des signes continuels de respect et de soumis-

(1) *Le Bon Sens*, § 68, pag. 64.
(2) *Essai sur les préjugés*, chap. VII. (Dans les Œuvres de *Dumarsais*, t. VI, pag. 167.)
(3) *Lettres à Eugénie*. (Dans les Œuvres de *Fréret*, t. I, pag. 7.)
(4) *Lettres* de Thrasibule à Leucippe. (Dans les Œuvres de *Fréret*, t. II, pag. 187-189.)

sion ; qui veut être sollicité, qui n'accorde ses grâces qu'à l'importunité, afin de les faire mieux valoir; et surtout qui se laisse apaiser et gagner par les présents dont ses ministres font leur profit (1). »

La fraude et l'imposture ne peuvent pas être niées : faut-il rappeler les faux qui abondent dans l'histoire de l'Église catholique? Mais on comprend difficilement que les hommes se soient laissé tromper par des jongleurs qui s'appellent les oints du Seigneur. Cela ne prouverait-il pas qu'il y a dans la religion autre chose que le mensonge, qu'il y a un sentiment légitime, la foi, dont on peut abuser, mais de quoi n'abuse-t-on pas! Non, répondent les matérialistes, la superstition est née de la crainte, et la crainte de l'ignorance. Écoutons le baron d'Holbach : « Faute de connaître les forces de la nature, l'homme la suppose soumise à des puissances invisibles, dont il croit dépendre, et qu'il s'imagine ou irritées contre lui ou favorables à son espèce. En conséquence, il se figure des rapports entre ces puissances et lui; il se croit tantôt l'objet de leur colère, et tantôt l'objet de leur tendresse ou de leur pitié. Son imagination travaille pour trouver des moyens de les rendre propices ou de détourner leur fureur. Ces rapports et ces moyens une fois trouvés, l'homme se comporte envers son Dieu comme l'inférieur envers son supérieur, comme le sujet envers son souverain, comme l'esclave envers son maître. Lorsque l'homme a souffert de grands maux, il se peint un Dieu terrible devant lequel il tremble, et son culte devient servile; il est capable de toutes sortes d'extravagances pour l'apaiser (2). »

Quand la religion est réduite à la crainte, on conçoit le rôle qu'y joue le prêtre : « Au milieu des hommes consternés, souffrants et dénués d'expérience, il se trouve des ambitieux, des enthousiastes ou des fourbes qui, profitant de l'ignorance alarmée de leurs semblables, font tourner à leur profit leurs calamités, leurs craintes et leur stupidité, s'attirent leur confiance, parviennent à les subjuguer, et leur font adopter leurs dieux, leurs opinions, leur culte. » Rien de plus naturel. « Celui qui souffre ou qui tremble, croit tout, consent à tout, pourvu qu'on lui promette

(1) *Lettres à Eugénie.* (*Fréret*, t. I, pag. 172.)
(2) *Histoire de la superstition*, t. I, pag. 1-3.

de soulager ses peines, qu'on fixe ses incertitudes, qu'on mette fin à ses tourments. Voilà pourquoi tout homme qui pâtit ou qui est dans l'inquiétude, est toujours disposé à se livrer à la superstition. C'est surtout dans les calamités publiques que les peuples écoutent la voix des imposteurs qui leur promettent des remèdes; c'est lorsque les nations sont consternées, que les inspirés, les prophètes et les ministres des dieux deviennent tout-puissants; ils triomphent toutes les fois que les hommes sont infirmes, affligés, mécontents ou chagrins. Les maladies et les revers livrent chaque mortel à ceux qui lui parlent au nom de la Divinité; c'est près du lit d'un moribond que la religion est sûre de remporter des victoires complètes sur la raison humaine (1). »

IV

Rien n'est donc plus naturel, disent les matérialistes, que de voir l'imposture triompher de la crédulité. Faut-il ajouter que le but des imposteurs est leur intérêt, leur ambition, leur cupidité, et non l'avantage de ceux qu'ils abusent? « Le fruit de leur affreuse politique n'est point de rendre les hommes meilleurs, de les attacher à la vertu, de leur faire observer les lois de la nature; c'est de les rendre plus soumis à leurs guides qu'à la raison, de les avilir à leurs propres yeux, d'étouffer en eux toute énergie, tout courage, tout sentiment de leur dignité. » Comment maintenir les hommes dans cette servitude volontaire, pire que l'esclavage, puisqu'elle asservit l'âme? Il y a un moyen infaillible pour cela, c'est de cultiver l'ignorance : « L'ignorance fut toujours la mère de la dévotion. Être dévot ne signifiera jamais qu'avoir une confiance imbécile dans des prêtres; c'est recevoir d'eux ses impulsions, c'est ne penser et n'agir que d'après eux, c'est adopter aveuglément leurs passions et leurs préjugés; c'est remplir fidèlement les pratiques que leur caprice impose (2). » Reste à savoir comment les prêtres s'y sont pris pour perpétuer l'ignorance. Ce qui se passe sous nos yeux confirme pleinement ce que disent les

(1) *Histoire de la superstition*, t. I, pag. 9-12.
(2) *Ibid.*, t. I, pag. 19; — *Lettres à Eugénie.* (*Fréret*, t. I, pag. 19.)

incrédules : « C'est surtout dans l'enfance que l'esprit humain est disposé à prendre les impressions que l'on veut lui donner. Aussi nos prêtres se sont-ils emparés de la jeunesse, pour lui inspirer des idées qu'ils ne pourraient jamais donner à des hommes faits. C'est dans l'âge le plus tendre qu'ils apprivoisent les esprits avec des fables étranges, des notions bizarres et décousues, des chimères ridicules qui, peu à peu, deviennent pour eux des objets qu'ils respectent et qu'ils craignent pendant tout le reste de leur vie. Il ne faut qu'ouvrir les yeux pour voir les indignes moyens dont la politique sacerdotale se sert pour étouffer dans les hommes leur raison naissante. On ne leur enseigne dans leur enfance que des contes ridicules, impertinents, contradictoires, criminels, qu'on leur dit de respecter. On prend les mesures les plus justes pour en faire des aveugles qui ne consulteront plus leur raison, et des lâches qui frissonneront toûtes les fois qu'ils se rappelleront les idées dont leurs prêtres les ont empoisonnés dans un âge où ils ne pouvaient se garantir de leurs piéges (1). »

Les libres penseurs sont unanimes à flétrir l'éducation que le clergé donnait à la jeunesse confiée à ses soins; on ne peut pas dire qu'ils condamnaient ce qu'ils ignoraient, car ils étaient la plupart élèves des jésuites : « Qu'apprend-on dans les écoles de ces maîtres vénérables, qui remplacent parmi nous les sages d'Athènes et de Rome? A la philosophie ils ont substitué un jargon barbare que l'on peut définir l'art de déraisonner par système et d'obscurcir les vérités les plus claires; leurs écoles sont des arsenaux dans lesquels on arme l'esprit au point de le mettre à l'épreuve de toutes les attaques de la raison. Ainsi l'éducation sacerdotale, au lieu de développer la raison, ne fait que l'écraser dans son germe; au lieu d'exciter l'esprit à la recherche de la vérité, elle l'égare dans des chemins tortueux qui n'y conduisent jamais; au lieu de déployer l'énergie et l'activité de l'âme, elle la plonge dans la langueur, elle rétrécit le génie, elle met des entraves à l'esprit, elle le détourne de la science, elle l'intimide, elle étouffe en lui le désir de la gloire, elle lui ôte le courage de s'élever aux grandes choses (2). »

(1) *Lettres à Eugénie.* (*Fréret*, t. I, pag. 7, 8.)
(2) *Essai sur les préjugés*, dans *Dumarsais*, t. V, pag. 308 et 304.

Il y a une triste vérité dans ces amères accusations; si elles étaient fondées au dix-huitième siècle, elles le sont encore bien plus au dix-neuvième. Grâce aux travaux des philosophes, grâce à l'immortelle révolution de 89, nous jouissons aujourd'hui de la liberté politique. Mais que sont les libertés constitutionnelles, que sont les droits de l'homme et du citoyen, quand la raison est esclave? Et la raison peut-elle être libre, quand dès l'enfance on la soumet au joug des prêtres qui l'aveuglent et qui la déforment? Il y a de quoi désespérer de l'avenir de l'humanité, quand on voit des nations qui se disent libres, confier la jeunesse aux mains des jésuites pour en faire des citoyens et des hommes. La première condition pour être un homme n'est-elle pas de penser librement? Et on laisse aux moines le soin de développer la raison, eux dont le but est de l'entraver, et de la tuer, pour autant que l'homme peut anéantir l'œuvre de Dieu! N'est-ce pas pousser l'inconséquence jusqu'à la folie, jusqu'au crime? car crime il y a; nous n'en connaissons pas de plus grand que celui qui aboutit à détruire une libre intelligence.

Nous savons ce qui trompe les parents : il faut une religion, disent-ils car la religion est la base de la morale, et le fondement de la civilisation. Nous sommes loin de contester l'importance des idées religieuses : reste à savoir quelle est la religion que l'on enseigne dans les écoles des jésuites, et quelle est l'influence qu'elle exerce. Il n'est pas mal d'entendre sur ce point les libres penseurs; ils n'ont vu, il est vrai, qu'une face des choses, mais c'est précisément celle-là qu'il importe de mettre au grand jour. Quand une religion est fondée sur des impostures et des rêveries, quel bien peut-elle faire? Elle ne peut qu'égarer les imaginations, allumer la déraison. Il ne peut jamais résulter aucun bien réel du mensonge. C'est donc avec grande raison que l'illustre Bacon dit que *de toutes les erreurs la plus dangereuse, c'est l'erreur divinisée.* Pour rendre les hommes raisonnables, il ne faut point les tromper, il ne faut pas les forcer de renoncer à la raison : il faut leur montrer la vérité, il faut leur donner une éducation qui les habitue à vivre d'une façon conforme à la nature. Le moyen le plus sûr d'égarer les hommes et de les rendre méchants, c'est de les rendre stupides, c'est de leur cacher ou déguiser la vérité, de leur interdire l'usage de la raison. « Quand on les a ainsi

abrutis, on peut au besoin leur ordonner le crime au nom du ciel (1). »

Il y a un autre préjugé qui maintient la religion traditionnelle. Ceux-là mêmes qui sont convaincus des maux qu'elle fait aux hommes, ne laissent pas de la regarder comme un mal nécessaire que l'on ne pourrait sans danger chercher à déraciner. L'homme, disent-ils, est superstitieux; il lui faut des chimères; il s'irrite, lorsqu'on veut les lui ôter. Mais pourquoi l'homme est-il superstitieux? Parce que, répond d'Holbach, on le berce de superstitions dès qu'il est né, parce qu'on le nourrit de superstitions dans son enfance et dans sa jeunesse. Donnez-lui pour aliment la vérité, il cessera d'être superstitieux (2). Rien de plus vrai. En sa qualité d'incrédule, d'Holbach ne pouvait pas faire appel au gouvernement de la Providence; mais ceux qui croient en Dieu ont-ils jamais songé combien il est impie de dire que le monde est livré pour toujours à l'empire de l'erreur et de l'imposture? En vérité, nous préférons l'athéisme du dix-huitième siècle à une croyance aussi dégradante! Les athées, en dépit des erreurs de leur intelligence, avaient un cœur qui battait pour les grands intérêts de l'humanité; ils avaient la foi véritable, car ils luttaient pour la vérité.

V

On accuse les incrédules d'une haine aveugle pour le christianisme. Le reproche est injuste; on pourrait tout au plus dire qu'ils se sont trompés. Encore leur erreur n'est-elle pas absolue, comme on se plaît à le répéter, sans s'être donné la peine de lire leurs écrits. On les condamne par cela seul qu'ils attaquent la religion chrétienne. Cependant d'Holbach, le plus déterminé parmi les athées dit : « Si la religion fortifiait les devoirs que la morale annonce aux hommes, quelque incompréhensibles que ses dogmes pussent paraître d'ailleurs, on ne devrait pas la rejeter pour cela. *Il y aurait de la frénésie à vouloir l'attaquer, si elle contribuait réellement à rendre les hommes meilleurs; chercher à l'anéantir, ce*

(1) *Histoire de la superstition*, t. I, pag. 8 et 19.
(2) *Le Christianisme dévoilé*, pag. 233

serait conspirer contre la société » (1). Voilà une déclaration qui sauve l'honneur des incrédules, en établissant leur bonne foi. Pourquoi donc attaquent-ils le christianisme? Parce que, répond d'Holbach, on ne doit aucun ménagement à un système d'erreurs et de préjugés, dont les principes primitifs sont d'interdire l'usage de la raison, et de fermer les yeux à la vérité, de tromper les hommes sans les rendre plus vertueux. La conviction bien profonde des incrédules est que le christianisme n'a eu aucune influence sur l'amélioration morale des hommes. « Si, fermant les yeux sur tout ce qui se passe dans le monde, on voulait s'en rapporter aux partisans de la religion chrétienne, on croirait que la venue de leur divin Sauveur a produit la révolution la plus merveilleuse et la réforme la plus complète dans les mœurs des nations : « Le Messie, dit Pascal, devait, lui seul, produire un grand peuple élu, saint et choisi. » D'Holbach demande où est ce peuple de saints; il ne le voit nulle part sur la terre. Pour peu qu'on examine les mœurs des nations chrétiennes, on sera forcé d'avouer que Jésus-Christ, leur Dieu, a prêché en vain. « La morale de ce docteur divin, que ses disciples admirent tant et pratiquent si peu, est à peine suivie pendant tout un siècle par une demi-douzaine de saints, qui trôneraient seuls dans la cour céleste (2). »

On prétend que le christianisme a régénéré le monde ancien. Jamais il n'y a eu un préjugé historique plus contraire à la vérité. Quand la religion chrétienne devint dominante sous Constantin, rendit-elle les Romains à leurs premières vertus? Vit-on des Décius se dévouer à la patrie, des Fabricius préférer sept acres de terre aux richesses de l'empire? « Constantinople, répond Helvétius, devint le cloaque de tous les vices, au moment même où le christianisme s'y établit. Son culte ne changea point les mœurs des souverains. Leur piété ne les rendit pas meilleurs. Où sont les princes chrétiens que l'on puisse comparer aux Tite, aux Trajan et aux Antonin? » Il y a d'autres religions que le christianisme. On dit que Jésus-Christ est venu délivrer les hommes de la puissance du démon. Il faut donc, comme le pré-

(1) *Histoire de la superstition*, t. II, pag. 49.
(2) *Le Bon Sens*, § 164, pag. 235.

tend Pascal, que les nations chrétiennes soient des nations élues, saintes, en comparaison des autres. Eh bien, quel signe distingue le chrétien du juif, du guèbre, du musulman? « Est-ce une équité, une humanité, une bienfaisance particulière à l'un, et non connue des autres? Si on les reconnaît, c'est à la diversité de leur foi; ce n'est certes pas à leurs vertus (1). » Il est même impossible que le christianisme traditionnel ait l'influence morale qu'on lui suppose très gratuitement. Qu'est-ce qu'avoir des mœurs, dans le langage des chrétiens? demande d'Holbach. C'est prier, c'est fréquenter les temples, c'est faire pénitence, c'est vivre dans le recueillement et la retraite. Quel bien résulte-t-il pour la société de ces pratiques que l'on peut observer sans avoir l'ombre de vertu? Si des mœurs de cette espèce conduisent au ciel, il faut convenir qu'elles sont très inutiles à la terre (2).

Le christianisme, qu'on célèbre pour avoir régénéré le monde, a introduit dans le monde, au lieu de vertus nouvelles, un crime nouveau, l'intolérance, source de vices nouveaux : « La raison est consternée et interdite, en parcourant les annales de ces hommes révérés qui, couverts de l'égide de la Divinité, ont, depuis des milliers d'années, tourmenté, persécuté, exterminé les habitants de la terre. » Ils se disent ministres d'une religion de paix, et cette religion a fait éclore des noirceurs et des atrocités plus dignes de cannibales et d'anthropophages que de sectateurs d'un Dieu clément et miséricordieux. « Les ministres d'un Dieu de miséricorde ont, pendant des siècles entiers, couvert en son nom la face de la terre de carnage et d'horreurs; de vastes royaumes furent leurs autels; les rois et les peuples se sont chargés d'égorger les victimes pour eux. » Est-il nécessaire de rappeler les croisades, ces guerres extravagantes, et les guerres religieuses, et les bûchers de l'inquisition (3)?

Pourquoi ces affreuses persécutions? C'est que le christianisme est ennemi de toute libre pensée, ennemi de la raison. Les incrédules, qui voient partout la main du prêtre, en rapportent la cause à l'ambition sacerdotale : « De toutes les voies que le sacerdoce a suivies pour retenir les peuples sous le joug, il n'en

(1) *Helvétius*, de l'Homme, sect. VII, chap. I.
(2) *Le Christianisme dévoilé*, pag. 13.
(3) *Histoire de la superstition*, t. II, pag. 93, 158, 162.

fut point de plus efficace que l'ignorance, le mépris de la raison, et cet abrutissement honteux où toujours il s'efforça de les plonger et de les retenir. Si les ministres de Dieu furent jamais d'accord sur quelque chose, ce fut dans le projet d'aveugler ceux qu'ils voulurent guider. Le premier de leurs principes fut de décrier la raison, d'en interdire l'usage, de la soumettre à leur propre autorité. Il faut au sacerdoce des esclaves qui ne voient que par ses yeux (1). »

Le christianisme, quoi qu'on en dise aujourd'hui, n'aime pas plus la liberté politique que la liberté de penser. Pour soutenir qu'il favorise la liberté, il faut donner un démenti à la doctrine chrétienne. N'est-ce pas l'Église qui a inventé le droit divin des rois? et en mettant les tyrans sous la sauvegarde du ciel, n'a-t-elle pas sanctifié leurs usurpations? Est-il une maxime plus propre à corrompre les princes, et plus destructive pour les peuples, que celle qui persuade aux uns et aux autres que *les rois ne sont comptables de leur conduite qu'à Dieu seul?* Telle est cependant la doctrine enseignée par les Pères de l'Église et par Bossuet : « En disant aux souverains qu'ils n'ont d'autre juge que la Divinité, on a évidemment anéanti toutes les digues qui pouvaient les contenir. Entraînés alors par les mauvais penchants que tout conspire à leur donner, ils ne sont plus embarrassés ni des jugements des hommes, ni de la puissance des lois (2). »

De là l'avilissante doctrine de l'obéissance passive, qui réduit les hommes à l'état de brutes : « Le christianisme, s'écrie d'Holbach, se vante d'avoir apporté aux hommes un bonheur inconnu des siècles précédents. Il est vrai que les Grecs n'ont point connu les droits divins des tyrans. Sous le paganisme, il n'était jamais entré dans la tête de personne que le ciel ne voulait pas qu'une nation se défendît contre une bête féroce qui la ravageait insolemment. La religion chrétienne posa en principe que les peuples devaient renoncer à la défense légitime d'eux-mêmes. Ainsi les nations chrétiennes méconnaissent la première loi de la nature, qui veut que l'homme résiste au mal et désarme quiconque s'apprête à le détruire. » On prétend, et Montesquieu

(1) *Histoire de la superstition*, t. II, pag. 94.
(2) *Système social*, 1re partie, chap. III, 2e partie, chap. VI.

s'est fait l'organe de cette flatterie, que la religion est le seul frein des princes. « Comment servirait-elle de frein aux passions des rois, quand par ses principes mêmes elle leur met la bride sur le cou? Elle les transforme en des divinités, aux caprices desquelles il n'est jamais permis aux nations de résister (1). » Et on parle de frein! « Voyons-nous que ce frein imaginaire soit capable de contenir des passions que tout conspire à semer dans leurs cœurs, à nourrir, à fortifier? Pour peu que nous consultions l'histoire, nous y verrons des souverains orthodoxes, zélés et religieux jusqu'au scrupule, être en même temps des parjures, des usurpateurs, des adultères, des voleurs, des assassins, des hommes enfin qui agissent comme s'ils ne craignaient point ce Dieu qu'ils honorent de bouche. Ce n'est pas dans le ciel, c'est sur la terre qu'il faut chercher des barrières que l'on puisse efficacement opposer aux penchants impétueux des maîtres du monde. Des lois, une bonne constitution, voilà les vrais moyens d'empêcher les rois de devenir des tyrans (2). »

Comment Montesquieu a-t-il pu voir une garantie, dans la religion, contre les excès du pouvoir arbitraire? Ne se fait-il pas partout un pacte entre les rois et les prêtres? Ceux-ci disent au tyran : « Commets tous les crimes que tu voudras, et nous les expierons; tyrannise les autres, mais sois-nous dévoué. Le ciel te livre tes peuples, pourvu que tu respectes les droits sacrés de ses ministres. Obéis à nous-mêmes, et nous te ferons obéir comme aux dieux (3). » On crie à la déclamation, à la calomnie! Si la forme est déclamatoire, le fond malheureusement n'est que trop vrai. Qui fut plus dévot, plus religieux dans le sens catholique, que Louis XI, Charles-Quint, Philippe II, Marie la Sanglante, Louis XIV et Jacques II? « Je crois, ajoute d'Holbach, que les nations n'ont point de plus grand fléau à craindre qu'un despote ignorant et superstitieux (4). Le libre penseur a raison; il a raison encore, quand il conclut que c'est à la religion que les hommes sont redevables de l'affreux despotisme qui régnait en-

(1) *Le Bon Sens*, §§ 146, 143, pag. 201 et 196.
(2) *Système social*, 2e partie, chap. IX. — *Le Christianisme dévoilé*, pag. 6. — *Le Système de la nature*, t. I, pag. 306, note.
(3) *Système social*, 2e partie, chap. X.
(4) *Histoire de la superstition*, t. I, pag. 124.

core sur toute la terre, au dix-huitième siècle. Il est certain, du moins, que le catholicisme était partout l'allié du trône, et que l'un des grands crimes que les défenseurs de l'Église imputaient aux philosophes c'était qu'ils détruisaient la monarchie par leurs principes de liberté. Cette monarchie si chère au clergé était celle de Louis XV! L'accusation s'est tournée contre les accusateurs, et elle est devenue un titre de gloire pour les accusés.

Les incrédules ont encore un autre grief contre le catholicisme. On les accuse eux d'être les ennemis du trône. Qui donc a inventé la maxime qu'*il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes?* Et qui a fait accroire aux peuples qu'obéir aux prêtres c'est obéir à Dieu? Cette maxime seule suffirait pour rendre le christianisme traditionnel incompatible avec la souveraineté civile : « Un chrétien, dit d'Holbach, ne peut obéir aux chefs de la société, que lorsque les ordres de ceux-ci seront conformes aux volontés arbitraires et souvent insensées de leur Dieu. Mais qui décidera si les ordres des souverains sont conformes aux volontés de ce Dieu? Ce sont les ministres de la Divinité, interprètes des oracles, confidents de ses secrets. Ainsi, dans un État chrétien, les sujets doivent être plus soumis aux prêtres qu'aux souverains. Bien plus, si le souverain offense le Seigneur, c'est à dire s'il n'est pas soumis à ses prêtres, sa couronne, sa vie même sont en danger. Cent fois le fanatisme a mis les armes aux mains des sujets contre leur prince légitime. Les prêtres furent toujours les arbitres du sort des rois : il leur importe fort peu que tout soit bouleversé, pourvu que la religion soit respectée et que leur autorité reste intacte (1). »

Nous savons maintenant pourquoi les incrédules rejetèrent le christianisme. Ils voulaient affranchir l'esprit humain, et revendiquer pour lui la liberté de penser. Qui trouvaient-ils sur leur chemin? qui s'obstinait à tenir la raison dans les fers? L'Église. Il fallait donc combattre l'Église pour conquérir la plus légitime des libertés, la liberté que la raison tient de Dieu. Les incrédules voulaient encore mettre fin au honteux régime de la royauté absolue. Qui prit contre eux la défense du pouvoir arbitraire, alors que ce pouvoir était entre les mains d'un Louis XV? L'Église. Pour donner la liberté au monde, il fallait donc ruiner l'Église. Les incrédules

(1) *Le Christianisme dévoilé*, pag. 128-130.

voulaient que l'État fût indépendant et souverain, parce que selon eux la souveraineté appartient aux nations, et que cette souveraineté doit être entière, indivisible. Qui enseignait que l'Église a un pouvoir direct ou indirect sur l'État? qui prétendait faire de l'autorité civile un instrument de l'ambition ecclésiastique? Des gens d'église. Pour affranchir l'État, il fallait détruire l'Église, comme il fallait la détruire, pour donner la liberté aux peuples et aux individus. Qui était dans le vrai, les incrédules ou l'Église? Les principes défendus par les incrédules, par les athées, sont consacrés par nos constitutions, tandis que l'Église en est réduite à renier son passé.

N° 2. *La morale religieuse et la morale des libres penseurs*

I

Les incrédules, les athées du dernier siècle ne veulent plus de religion; mais qu'entendent-ils par religion? Pour eux la religion se confond avec la révélation surnaturelle. Écoutons l'athée des athées, le baron d'Holbach : « Toute religion suppose non seulement des rapports entre Dieu et les hommes, mais encore quelque manifestation de la Divinité, une révélation. Il y a des révélations faites à divers peuples de la terre. Laquelle est la vraie? Est-ce celle qui donne l'idée la plus claire de la Divinité? Toutes se font un principe d'étouffer la raison, d'interdire l'examen, de nous proposer des mystères; toutes nous montrent un Dieu incompréhensible, des oracles inintelligibles, des lois opposées aux lumières du bon sens; toutes nous ramènent à l'autorité des hommes. » D'Holbach conclut qu'il n'y a point de vraie religion sur la terre, que les hommes n'ont que des superstitions (1). Si l'on identifie la religion avec la révélation, la conclusion des athées est irréfragable, et il ne reste qu'à admirer l'aveuglement des orthodoxes qui continuent à soutenir que hors de la religion chrétienne il n'y a rien qu'erreur et damnation, sans se douter qu'ils poussent l'humanité dans l'athéisme. Mais si la religion est avant tout la règle de nos devoirs, alors la conclusion des athées est fausse. Nous

(1) *Histoire de la superstition*, t. I, pag. 28.

allons voir qu'eux-mêmes maintiennent la religion sous forme de morale.

Parler de la morale des athées, semble être une mauvaise plaisanterie. Il est vrai que si l'on s'en tient à leurs principes philosophiques, il faut dire qu'ils renversent toute morale. Peut-il être question d'une loi régissant les mœurs, si l'homme n'est pas libre, s'il n'est pas responsable? Or voici ce que Diderot écrit dans l'intimité : « Regardez-y de près, et vous verrez que le nom de liberté est un mot vide de sens, qu'il n'y a pas et qu'il ne peut y avoir d'être libre; que nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation et à la chance des événements... « S'il n'y a point de liberté, il n'y a point d'actions qui méritent la louange ou le blâme, Diderot le dit en toutes lettres : « Il n'y a ni vice ni vertu, rien qu'il faille récompenser ou punir (1). » Voilà l'immoralité en plein. Mais on a dit bien souvent qu'il ne faut point juger les philosophes du dix-huitième siècle sur leurs principes. Ceci n'est pas une excuse imaginée après coup : eux-mêmes vont nous dire quelle est leur morale.

S'ils étaient conséquents, ils devraient nier toute morale; et ils la nient si peu, que pour eux la morale est une religion. Nous laissons la parole au baron d'Holbach : « La morale est faite pour régler sans partage le sort des hommes; la vertu est la chose la plus importante pour eux; elle doit commander aux princes, régler les gouvernements, diriger la législation, fixer le droit des gens, être la vraie boussole des nations et des individus. Elle suffit pour les rendre heureux : elle a donc un droit à leurs hommages, à leur *culte*. En un mot, la morale est la seule religion nécessaire à l'homme (2). » Pourquoi les incrédules rejettent-ils l'appui de la religion pour consolider la morale? C'est que, selon eux, la religion vicie la morale. Il nous faut entrer ici dans quelques détails, comme nous l'avons fait pour l'athéisme des libres penseurs. Si l'on se borne à dire que les athées répudient la morale religieuse, on les condamne sans les connaître; il faut écouter les raisons pour lesquelles ils déclarent la morale incompatible avec la religion.

(1) *Damiron*, Mémoires sur la philosophie du dix-huitième siècle, t. I, pag. 391.
(2) *Histoire de la superstition*, t. II, pag. 141.

D'Holbach demande ce qu'il faut entendre par vertus? « Ce sont, dit-il, des dispositions habituelles qui tendent au bonheur et à l'utilité réelle de ceux avec qui nous vivons en société. Est-ce aussi là ce que la religion chrétienne entend par vertus? Ce sont des dispositions qu'il est impossible d'avoir sans des grâces surnaturelles; de sorte que les vertus des païens, fussent-ils des Socrate et des Marc-Aurèle, sont de fausses vertus, des péchés éclatants. Par contre, les vertus chrétiennes sont inutiles et incommodes à nous-mêmes et aux autres dans le monde où nous vivons. La morale chrétienne est véritablement une morale de l'autre monde. Elle n'a pour objet que de dégoûter les fidèles de la terre pour les attacher uniquement à un ciel dont ils n'ont pas d'idée. Pour mériter d'être heureux dans ce monde inconnu, nous devons nous interdire l'usage de notre raison, c'est à dire fermer les yeux pour nous laisser guider par nos prêtres (1). »

Rien n'est plus vrai que cette critique : le christianisme est une religion de l'autre monde, et sa morale est aussi une morale de l'autre monde. La source première de cet égarement est dans le spiritualisme évangélique dont on voudrait faire un idéal de perfection. C'est donc un idéal que le célibat, et le mariage n'est rien qu'un remède contre la concupiscence! D'Holbach a-t-il tort de dire que ces idées ne sont point faites pour favoriser la population, qui est cependant le fondement de la puissance d'un État? Il aurait dû ajouter que cette dégradante idée du mariage n'est plus la nôtre, que partant notre morale est supérieure à celle du Christ. C'est encore un idéal que de condamner les riches et les richesses! Les bons chrétiens laisseront donc là le commerce et l'industrie. Pour peu qu'ils comprennent les préceptes de leur maître, ils se garderont de faire la guerre, fût-ce pour se défendre. Ne doivent-ils pas aimer leurs ennemis et supporter les injures? Ils ne se défendront pas même en justice; ils se laisseront voler, ils se laisseront dépouiller. C'est encore un idéal, que cette longanimité qui ouvre la porte aux iniquités et aux crimes! Avec cet idéal, si on le suivait, la société ne subsisterait pas vingt-quatre heures; si elle se soutient, c'est que les chrétiens, tout en admirant la doctrine

(1) Lettres à Eugénie, *Fréret*, t. 1, pag. 194.

divine de leur maître, s'en écartent dans la pratique et suivent la pente de la nature, au risque de se damner (1).

Dans les premiers siècles, les chrétiens s'efforçaient de pratiquer la perfection singulière prêchée par Jésus-Christ. Qu'en résulta-t-il? Les déserts se peuplèrent d'anachorètes qui, en fuyant la société, privèrent leurs familles d'appuis et leur patrie de citoyens, pour se livrer à une vie contemplative et oiseuse. De là les légions de moines qui crurent mériter le ciel en se vouant au célibat et à l'inaction. C'est encore par suite de ces fanatiques préjugés que l'on voit une foule d'hommes faire vœu de demeurer toute leur vie inutiles et misérables (2). Le christianisme s'enorgueillit de ces saints personnages. Saints, ils peuvent être; mais qu'est-ce qu'un saint? « C'est un homme qui prie, qui jeûne, qui se tourmente, qui fuit le monde, qui, comme un hibou, ne se plaît que dans la solitude. Est-ce là de la vertu? Un être de cette trempe est-il bon à lui-même et utile aux autres? Il doit craindre la science comme nuisible à la foi; il doit fuir l'industrie comme un moyen d'acquérir des richesses très fatales au salut; il doit renoncer aux honneurs, à tout emploi, parce que tout cela l'empêcherait de penser au salut de son âme (3). » Si les saints sont des hommes parfaits aux yeux de l'Église, aux yeux de la société ce sont des fous. C'est donc à la folie qu'aboutit la perfection tant vantée de l'Évangile! « Supposez, dit Diderot, qu'il prenne fantaisie à vingt mille habitants de Paris de conformer strictement leur conduite au sermon sur la montagne, il y aurait tant de fous que le lieutenant de police ne saurait qu'en faire, car nos petites-maisons n'y suffiraient point (4). » C'est une folie dont l'Église a même tort d'être fière; on la trouve chez ceux qu'elle appelle infidèles à un plus haut degré encore que dans les déserts de l'Égypte ou dans les murs des cloîtres. « Insensés, que la crédulité révère et que la superstition admire comme des types de vertus! Que verrons-nous dans ces désespérés, s'écrie d'Holbach, sinon des mélancoliques dont la démence se nourrit de l'idée d'un Dieu barbare, ou des orgueilleux flattés de se distinguer du commun des mortels?

(1) *Le Christianisme dévoilé*, pag. 191, 192. — *Histoire critique de Jésus-Christ*, pag. 182-188.
(2) *Le Christianisme dévoilé*, pag. 157.
(3) *Le Bon Sens*, § 162, pag. 230.
(4) *Diderot*, Entretiens d'un philosophe. (*OEuvres*, t. I, pag. 209.)

Pénitents insensés! Est-ce donc un Dieu bon que vous croyez servir en devenant les ennemis de vous-mêmes (1)? »

Les libres penseurs arrivent à cette conclusion, qu'il n'y a rien de commun entre la vertu et la sainteté. « Celui-là est vertueux, dit Helvétius, qui fait le bien de ses concitoyens. La vertu renferme toujours l'idée de quelque utilité publique. Il n'en est pas de même de la sainteté. Un saint s'impose la loi du silence, se fesse toutes les nuits, se nourrit de légumes cuits à l'eau, dort sur la paille, offre à Dieu sa malpropreté et son ignorance : on le décorera de l'auréole (2). » Supposez que tous les hommes soient des saints, que deviendrait le monde? L'objection est répétée sous mille formes par les incrédules et elle est capitale. Vainement les défenseurs du christianisme diront-ils que les incrédules exagèrent, qu'ils font la caricature de la sainteté chrétienne; ils exagèrent si peu qu'ils ne dévoilent pas même tout ce qu'il y a de folie dans la perfection évangélique. Laissons les excès de côté et tenons-nous à l'idéal. Un idéal de perfection pour des êtres sociables ne doit-il pas tendre à former une société parfaite? Or la première condition de la perfection imaginaire prêchée par l'Évangile, c'est qu'il faut fuir le monde. D'Holbach n'a-t-il pas raison de dire que les peuples rentreraient dans l'état sauvage, s'ils prenaient l'Évangile au sérieux? « On ne verrait que des êtres farouches, qui briseraient tout lien social, qui ne feraient que prier et gémir dans cette vallée de larmes et qui n'auraient d'autre occupation que de se rendre eux-mêmes et les autres malheureux, afin de mériter le ciel. Si, dans les États chrétiens, on voit quelque activité, si l'on y trouve de la science, si l'on y rencontre des mœurs sociales, c'est qu'en dépit de leurs opinions religieuses, la nature ramène les hommes à la raison et les force de travailler à leur bonheur (3). »

Si la société subsiste, c'est parce que la morale de l'Évangile n'est pas pratiquée. Est-ce à raison de sa sublimité qu'on ne l'observe pas? Les incrédules répondent qu'elle est impraticable parce qu'elle est fausse. C'est une morale antisociale, qui, si elle était suivie, conduirait infailliblement à la ruine des nations. Il

(1) *Histoire de la superstition*, t. II, pag. 102.
(2) *Helvétius*, de l'Homme, sect. IV, chap. XX.
(3) *Le Christianisme dévoilé*, pag. 196, 28.

faut à l'humanité une morale sociale. C'est le plus grand grief des philosophes contre la morale religieuse; car, comme d'habitude, ils imputent à la religion tous les vices qu'ils rencontrent dans le catholicisme. « La morale religieuse, dit d'Holbach, fait des saints, la morale politique des citoyens; l'une fait des hommes inutiles ou même nuisibles au monde, l'autre a pour objet de former à la société des membres utiles, capables de la servir, qui remplissent le devoir d'époux, de père, d'ami, d'associé. Le fanatisme et l'enthousiasme sont la base de la morale du Christ. Il faut ici-bas des vertus humaines, des vertus réelles, qui la maintiennent, qui lui donnent de l'énergie et de l'activité; il faut aux familles de la vigilance, de l'affection, du travail; il faut à tous les hommes le désir de se procurer des plaisirs légitimes et d'augmenter la somme de leur bonheur. La morale politique nous enseigne que nous devons remplir notre devoir de citoyen, que nous devons tâcher d'être utiles à nos associés, les servir, les consoler, les encourager. La morale religieuse amortit l'activité humaine et l'anéantirait, si elle ne trouvait un obstacle dans la nature; les vertus qu'elle prêche sont des vertus passives, la patience, la résignation, l'obéissance et l'humilité. Il faut à l'homme qui est appelé à agir et non à rêver des vertus actives (1). » C'est dire que l'idéal de la morale philosophique est le contre-pied de la morale religieuse. Le premier conseil que les moralistes chrétiens donnent aux fidèles, c'est de fuir la société pour travailler à leur salut. Les philosophes, au contraire, disent à l'homme : reste dans la société pour laquelle Dieu t'a fait, et sers tes semblables. Qui est dans le vrai, les athées ou les disciples du Christ? Chose remarquable! Les chrétiens eux-mêmes abandonnent l'idéal de la perfection évangélique. On ne les voit plus se retirer au désert. Que dis-je? Les moines qui jadis recherchaient les lieux solitaires, remplissent maintenant nos villes; on rencontre à chaque pas de ces revenants d'un autre âge, essayant de se faire une place dans le monde. Que n'y sont-ils restés?

L'on comprend maintenant pourquoi les incrédules veulent soustraire la morale à l'influence de la religion. Ils ont encore d'autres raisons pour séculariser la morale. La morale religieuse

(1) *Le Christianisme dévoilé*, pag. 13, 141. — *Système social*, 1re partie, chap. XV et XVI.

est nécessairement subordonnée au sacerdoce, et celui-ci toujours et partout n'a trouvé rien de plus important que d'aveugler les peuples, afin de les faire sans cesse travailler à sa propre grandeur, en leur persuadant qu'ils remplissaient par là leurs devoirs envers Dieu. Ainsi des hommes intéressés, ambitieux, cupides, deviendront les arbitres des mœurs! « Les dogmes, les cérémonies, la morale et les vertus que prescrivent toutes les religions du monde, ont été visiblement calculés pour étendre le pouvoir ou pour augmenter les émoluments des ministres du culte. La morale et les vertus religieuses consistent dans une foi soumise qui empêche de raisonner, dans une humilité dévote qui assure aux prêtres la soumission de leurs esclaves, dans un zèle ardent lorsqu'il s'agit de la religion, c'est à dire de l'intérêt des prêtres (1). » Dans cet ordre d'idées, il n'y a aucune garantie pour l'observation des devoirs les plus impérieux de la morale. « Dieu doit passer avant les créatures, il faut lui obéir plutôt qu'aux hommes. Mais les intérêts du ciel ne sont-ils pas les intérêts des ministres du ciel? Donc les prêtres, sous prétexte de la gloire de Dieu, pourront dispenser des devoirs de la morale humaine (2). » N'est-ce pas vicier la morale dans son essence?

D'Holbach cite comme exemple de cette subordination de la morale aux intérêts des prêtres, l'asile que l'Église ouvre aux malfaiteurs. « Ainsi, s'écrie-t-il, le sacerdoce rend son Dieu le protecteur et le complice du crime! Et, d'autre part, il fait brûler des citoyens vertueux pour de simples opinions! Quelles peuvent être les idées morales d'un Espagnol, d'un Portugais ou d'un Italien, qui voit la puissance spirituelle et temporelle s'unir pour faire souffrir les tourments les plus recherchés à un juif, à un hérétique, à un homme qui, par légèreté, aura tenu des discours un peu libres sur la religion, ou qui aura violé quelque ordonnance de l'Église, tandis qu'il voit le temple de son Dieu fournir une retraite sûre à un assassin dont les mains fument encore du sang de son semblable (3). » Voilà le funeste effet de la morale religieuse! C'est une morale dictée par l'intérêt d'une caste pour laquelle tous les

(1) *Histoire de la superstition*, t. II, pag. 52.
(2) *Le Bon Sens*, § 168, pag. 242.
(3) *Histoire de la superstition*, t. II, pag. 174.

moyens sont bons, quand il s'agit de maintenir ou d'étendre son pouvoir. Et nous ne sommes pas au bout!

Dans la morale religieuse, des vertus factices prennent la place des vertus réelles : « Rien de plus ridicule, rien de plus extravagant que les vertus dont les ministres de Dieu font dépendre les faveurs du ciel! L'un crie à son peuple de couper le prépuce de ses enfants, de se laver fréquemment, de s'abstenir de certaines chairs abominables aux yeux du Seigneur, d'offrir de fréquents sacrifices, d'observer avec le plus grand scrupule de petites cérémonies; un autre prescrit comme une chose capitale pour le salut éternel que l'enfant, coupable avant de naître, soit régénéré dans les eaux! » On dira : qu'importent ces pratiques, si elles n'empêchent point de remplir les autres obligations que la morale impose? Malheureusement, telle est la stupidité des dévots, qu'ils s'imaginent avoir rempli tous leurs devoirs, quand ils ont fait servilement ce que le prêtre leur a commandé. Les ablutions, les sacrifices, les cérémonies, les mystères leur tiennent lieu de vertus (1)!

S'il y a des vertus factices dans la morale religieuse, il y a aussi des péchés et des crimes factices. La religion nous apprend à considérer des actions indifférentes en elles-mêmes comme les plus grands des crimes. Diderot fait une amère critique de ce pervertissement du sens moral. L'on nous permettra de citer ses paroles, quelque malsonnantes qu'elles soient. C'est un philosophe qui s'entretient avec une grande dame, une maréchale; il lui dit à l'oreille et tout bas : « Madame la maréchale, demandez au vicaire de votre paroisse, de ces deux crimes, pisser dans un vase sacré ou noircir la réputation d'une femme honnête, quel est le plus atroce! Il frémira d'horreur au premier, criera au sacrilége, et la loi civile abonde dans cet égarement; elle prend à peine connaissance de la calomnie, tandis qu'elle punit le sacrilége par le feu. » Qui a brouillé ainsi les idées, qui a corrompu les esprits? C'est la morale religieuse. La maréchale est obligée d'avouer que le philosophe a raison. Elle ajoute : « Je connais plus d'une femme qui se ferait scrupule de manger gras le vendredi et qui... (2). » Nous nous arrêtons; qui ne connaît de ces femmes

(1) *Histoire de la superstition*, t. II, 78-81.
(2) *Diderot*, Entretien d'un philosophe. (*Œuvres*, t. I, pag. 210.)

et de ces hommes? Piliers d'église et n'ayant plus le sens moral? Encore une fois, qui les a pervertis? La morale religieuse.

Ce n'est pas tout. La foi vicie la conscience à ce point que des crimes sont réputés vertus et que des vertus sont réputées crimes. Quel est le premier droit, le premier devoir de l'homme, sinon de penser librement? Peut-il y avoir une morale si la raison n'est pas développée, et comment la raison s'éclairerait-elle si elle n'est pas libre? Cependant le libre usage de la raison sur des questions de foi est réprouvé par l'Église; ses plus illustres docteurs s'accordent à dire que l'hérésie est le plus grand des crimes. Si l'hérésie est un crime, la persécution est un devoir; les auto-da-fé, les guerres de religion, les dragonnades, sont des œuvres agréables à Dieu! Après avoir ainsi faussé le sens moral, la religion vient se vanter qu'elle seule a une morale! Elle ose accuser ceux qui la désertent d'être par cela seul des hommes immoraux!

L'Église a été à l'œuvre pendant des siècles. Aux fruits on peut juger l'arbre. Quels sont les pays où l'immoralité déborde? Ceux où la superstition fleurit, répond d'Holbach : « Dans l'Espagne, le Portugal, l'Italie, où la secte la plus superstitieuse du christianisme a fixé son séjour, les peuples vivent dans l'ignorance la plus honteuse de leurs devoirs : le vol, l'assassinat, la débauche y sont portés au comble. La religion, complice du crime, fournit des asiles aux criminels et leur procure des moyens faciles de se réconcilier avec la Divinité. Des prières, des pratiques, des cérémonies semblent dispenser les hommes d'avoir des vertus. » Voilà ce que la morale est devenue dans les pays qui se vantent de posséder le christianisme dans toute sa pureté (1)! A quoi sert donc la morale religieuse? Elle ne profite qu'aux prêtres, répondent les incrédules, car elle n'est établie que dans leur intérêt. Du reste, elle aveugle la conscience : on ne sait plus ni ce qui est vertu ni ce qui est vice; la vertu est ce qui sert au prêtre, le crime est ce qui lui nuit. Et pour fausser entièrement le sens moral, on rend Dieu complice de cette politique de fourbes! Que faut-il donc faire pour régénérer la morale? Il faut la dégager des liens du dogme; il faut affranchir l'homme des chaînes de la

(1) *Le Christianisme dévoilé*, pag. 136.

superstition. « Ce n'est que la raison qui rend les hommes meilleurs (1). »

II

Les défenseurs du christianisme opposent à ces accusations la charité chrétienne, et ils prétendent que les philosophes l'ont volée à l'Évangile. Si les philosophes sont des voleurs, ils sont de plus des ingrats, car ils font une vive critique de la charité, telle que la théologie l'entend, telle que les prêtres la pratiquent. La charité chrétienne est avant tout une vertu théologale, c'est l'amour de Dieu. Il est vrai que Jésus-Christ y ajoute l'amour du prochain ; mais voyons ce que les théologiens ont fait de cet amour du prochain : ils vont nous apprendre comme quoi l'amour de Dieu nous oblige à ne pas aimer nos semblables. « Il est clair, dit Nicole, que, si l'on doit aimer Dieu de toute l'étendue de son cœur, on ne peut donner aucune partie de son amour au monde et aux créatures, parce que cette part qu'on leur en ferait diminuerait d'autant la plénitude de l'amour de Dieu. C'est une suite manifeste de ce précepte, que la défense que saint Jean nous fait d'aimer le monde, et ce que saint Pierre nous prescrit lorsqu'il exhorte tous les chrétiens à s'abstenir de tous les désirs charnels, ce qui comprend tout amour des créatures. C'est donc une vérité certaine que tout amour des créatures pour elles-mêmes, tout amour qui s'arrête dans la créature, et qui ne remonte pas à Dieu, est mauvais et corrompu (2). » Voilà une concession apparente faites aux affections humaines. Est-ce à dire que les philosophes calomnient le christianisme quand ils lui reprochent de condamner les plus doux et les plus impérieux sentiments de la nature. La querelle n'est qu'une dispute de mots. Cet amour des créatures en vue de Dieu est une chose impossible. Les moralistes chrétiens le sentent si bien, qu'ils disent que la voie la plus courte et la plus facile de ne pas aimer les créatures pour elles-mêmes, est de s'en priver absolument et d'y renoncer pour toujours (3). Ce qui revient à dire avec Pascal : « S'il y a un Dieu, il ne faut aimer que lui,

(1) *Tableaux des saints*, pag. 207.
(2) *Nicole*, Essais de morale, t. V, pag. 247.
(3) *Idem, ibid.*, t. V, pag. 273.

et non les créatures. » On voit ce que devient l'amour du prochain, dont les défenseurs du christianisme font si grand étalage. Écoutons la réponse que la conscience moderne fait à cette aberration, par la bouche de Voltaire : « Il faut aimer, et très tendrement, les créatures ; il faut aimer sa patrie, sa femme, son père, ses enfants ; il faut si bien les aimer, que Dieu nous les fait aimer malgré nous. Les principes contraires sont propres à faire des raisonneurs inhumains, et cela est si vrai, que Pascal, abusant de ce principe, traitait sa sœur avec dureté et rebutait ses services, de peur de paraître aimer une créature. S'il fallait en user ainsi, quelle serait la société humaine (1) ! » Rousseau a dit ce qu'elle serait et ce qu'elle est en réalité pour les dévots : « L'amour de Dieu sert aux dévots d'excuse pour n'aimer personne (2). »

D'Holbach va nous dire comment les prêtres s'y prennent, non seulement pour n'aimer personne, mais pour haïr tous ceux qui ne veulent pas courber la tête sous leur joug ; c'est toujours par l'amour qu'ils ont pour Dieu : « Ils ne regardent plus, ni comme leur prochain, ni comme un homme, quiconque ne pense pas comme eux. C'est d'après ces idées qu'ils décrient, qu'ils persécutent, et qu'ils font, quand ils peuvent, exterminer tous ceux qui leur déplaisent ; on ne les voit guère pardonner à leurs ennemis que quand ils sont dans l'impuissance de s'en venger. Il est vrai que ce ne sont jamais leurs propres injures qu'ils vengent, ce ne sont point leurs propres ennemis qu'ils veulent exterminer, ce sont les injures faites à Dieu, qui sans leur secours ne pourrait, sans doute, point se venger par lui-même. D'ailleurs on sait que les ennemis des prêtres ne peuvent jamais manquer d'être les ennemis de Dieu ; celui-ci fait toujours cause commune avec ses ministres d'ici-bas ; il trouverait très mauvais que par une lâche indulgence ils pardonnassent les offenses qu'ils reçoivent en son nom. Ce n'est donc jamais que par zèle que nos prêtres sont cruels, vindicatifs, inhumains ; ils ne manqueraient point de pardonner à leurs ennemis, s'ils ne craignaient que le Dieu des miséricordes ne leur sût très mauvais gré de montrer de l'indulgence. »

(1) *Voltaire,* Remarques sur les pensées de Pascal. (*Œuvres,* t. XXIX, pag. 280.)
(2) *Rousseau,* la Nouvelle Héloïse.

Ce tableau de la charité chrétienne, emprunté aux *Lettres à Eugénie*, est de main de maître. Admirons la charité, dont, comme de juste, les oints du Seigneur donnent l'exemple! C'est à force d'aimer Dieu, que ces saintes âmes haïssent leur prochain! Et haïr le prochain, c'est encore l'aimer, puisqu'on le hait par amour de Dieu! Il va sans dire que les fidèles doivent imiter leurs pasteurs. Ils doivent aimer Dieu par dessus toutes choses, et par conséquent préférablement à leurs semblables. « Nous prenons intérêt à tout ce qui touche l'objet de notre amour; ainsi tout bon chrétien ne peut se dispenser de montrer du zèle, et même, s'il le faut, il doit exterminer son prochain, quand il pense ou agit d'une façon déplaisante ou injurieuse à son Dieu. L'indifférence dans ce cas serait un crime; quand on aime sincèrement Dieu, il faut montrer de la chaleur dans sa cause, et on ne peut pousser ce sentiment trop loin (1). »

La charité chrétienne, dit-on, s'est cependant manifestée par la bienfaisance! Nous pourrions contester au christianisme sa charité pratique aussi bien que sa charité théologale : s'il exerce la bienfaisance, ce n'est point par humanité, ce n'est pas pour soulager des misères qui le touchent très peu, c'est comme moyen de faire le salut de ceux qui pratiquent la charité, ou comme propagande, ce qui implique encore une fois l'esprit de domination que l'on retrouve dans toute l'histoire de l'Église. Les libres penseurs ne s'occupent pas de cette face de la question ; ils examinent la bienfaisance chrétienne au point de vue social, politique, et il ne leur est pas difficile de démontrer qu'elle produit les plus funestes résultats. D'Holbach remarque d'abord que toutes les religions, celle de Mahomet aussi bien que celle du Christ, recommandent très fortement l'aumône. « Rien, dit-il, n'est plus conforme à l'humanité que de secourir les malheureux, de vêtir l'homme nu, de tendre une main bienfaisante à quiconque a besoin. Mais ne serait-il pas plus humain et plus charitable de prévenir la misère, et d'empêcher les pauvres de pulluler? Si la religion, au lieu de diviniser les princes, leur eût appris à respecter la propriété de leurs sujets, à être justes, on ne verrait pas un si grand nombre de mendiants dans leurs États. » Les apologistes du christianisme

(1) *Lettres à Eugénie*, dans *Fréret*, Œuvres, t. I, pag. 216, 217.

aiment à citer les nombreux hôpitaux que la charité chrétienne a élevés pour soulager toutes les misères. Cette gloire aussi, dit d'Holbach, est partagée par le mahométisme. Il demande s'il n'eût pas été plus humain de bien gouverner les peuples, d'exciter et de favoriser l'industrie et le commerce, de les laisser jouir en sûreté du fruit de leurs travaux, que de les écraser sous un joug despotique, de les appauvrir par des guerres insensées, de les réduire à la mendicité pour satisfaire un luxe effréné et de bâtir ensuite des monuments somptueux qui ne peuvent contenir qu'une très petite portion de ceux qu'on a rendus misérables ? La religion, par ses vertus, ne fait que donner le change aux hommes; au lieu de prévenir les maux, elle n'y applique jamais qu'un remède insuffisant (1).

Il y aurait encore bien des choses à dire sur la charité chrétienne. Les économistes se sont chargés de démontrer qu'au lieu de guérir les misères humaines, elle les augmente, en détruisant dans les malheureux le mobile de l'activité, de l'initiative, du respect d'eux-mêmes, et de ce juste orgueil que l'homme doit trouver à suffire à ses besoins par son propre travail. Si le christianisme n'a jamais compris la vraie charité, qui consiste à favoriser le travail, c'est qu'à ses yeux la pauvreté est un bien plutôt qu'un mal; que dis-je ? c'est le seul moyen, le moyen le plus sûr, du moins, d'entrer dans le royaume des cieux. Les parfaits, les saints flétrissent la propriété comme un vice; les moines font vœu de pauvreté, les plus parfaits parmi les parfaits abdiquent même la propriété commune et voient la perfection dans la mendicité. Ici nous touchons du doigt l'égarement du spiritualisme chrétien : ce qui est une vertu pour les sectateurs de l'Évangile est un délit aux yeux de la société laïque. Que l'on ne dise pas que le christianisme est étranger à ces excès, car c'est la prédication, c'est la vie de celui que les fidèles adorent comme le Fils de Dieu qui ont égaré ses disciples.

(1) *Le Bon Sens*, § 169, pag. 244-246.

III

Tels sont les reproches que les libres penseurs font à la morale chrétienne. Tout ce qu'ils disent est l'expression des sentiments et des idées de l'humanité moderne. On les accuse d'avoir ruiné la morale. Il y a effectivement une morale qu'ils ont ruinée, c'est la morale du spiritualisme chrétien, morale extravagante qui conduit tout droit à la folie du monachisme. Est-ce à dire qu'ils n'aient voulu d'aucune morale? Pour prêcher une pareille doctrine, il faudrait que les incrédules eussent été plus fous que les saints de la Thébaïde. Diderot écrit ces belles paroles : « Il faut être vertueux ou renoncer à être grand (1). » Et qu'entend-il par vertu? « C'est, répond-il, sous quelque forme qu'on la considère, un sacrifice de soi-même. » Le plus sanglant reproche qu'il trouve à faire à Laharpe et à ceux qui lui ressemblent, c'est l'égoïsme : « Rien ne leur bat, dit-il, sous la mamelle gauche (2). » Après cela, il ne faut pas chercher chez un artiste un système de morale, surtout quand cet artiste affiche le matérialisme. Mais en voyant ce matérialiste prodiguer sa vie à ses amis, en le comparant aux Laharpes modernes, gens très spiritualistes et tout aussi froids, tout aussi égoïstes que leur modèle, nous sommes tenté de nous écrier : Dieu nous donne des matérialistes comme Diderot!

Les contemporains de Diderot ont déjà fait la remarque qu'il était spiritualiste en dépit de sa philosophie : « Défenseur passionné du matérialisme, dit Grimm, il était idéaliste par sa manière de sentir et d'exister, il l'était malgré lui et par l'ascendant irrésistible de son caractère. « On est bien étonné, quand on parcourt les écrits de ce matérialiste de profession, d'y trouver une morale aussi pure que celle des philosophes les plus sévères. Écoutons ce qu'il dit de la lutte du vice et de la vertu en nous : « Le cœur de l'homme est tantôt serein, tantôt couvert de nuages; mais le cœur de l'homme de bien, semblable au spectacle de la nature, est toujours grand et beau, qu'il soit tranquille ou agité. L'habitude de la vertu est la seule que vous puissiez contracter sans

(1) *Diderot,* Essai sur le règne de Claude et de Néron.
(2) *Idem,* Mélanges de littérature. (*Œuvres,* t. I, pag. 601, 743.)

crainte pour l'avenir. Tôt ou tard, les autres sont importunes. Lorsque les passions tombent, la honte, l'ennui, la douleur commencent. Alors, on craint de se regarder. La vertu se voit elle-même toujours avec complaisance. Le vice et la vertu travaillent sourdement en nous; ils n'y sont pas oisifs un moment, chacun mine de son côté; mais le méchant ne s'occupe pas à se rendre méchant comme l'homme de bien à se rendre bon; il est lâche dans le parti qu'il a pris. Faites-vous un but qui puisse être le but de toute votre vie. » Si nos oints du Seigneur faisaient des sermons pareils, il nous semble que leurs auditeurs n'y perdraient rien.

Ce prédicateur athée prêche aussi la charité et la justice. Voici les conseils qu'une princesse donne à son fils : « C'est la prospérité qui vous montrera bon, mais c'est l'adversité qui vous montrera grand. S'il est beau de voir l'homme tranquille, c'est au moment où les hasards se rassemblent sur lui. Faites le bien et songez que la nécessité des événements est égale pour tous. Soumettez-vous-y et accoutumez-vous à regarder d'un même œil le coup qui frappe un homme et qui le renverse et la chute d'un arbre qui briserait sa statue. Vous êtes mortel comme un autre, et lorsque vous tomberez, un peu de poussière vous couvrira comme un autre... *Rapportez tout au dernier moment, à ce moment où la mémoire des faits les plus éclatants ne vaudra pas le souvenir d'un verre d'eau présenté par humanité à celui qui avait soif.* »

Bossuet parlait un langage plus pompeux, plus magnifique, mais certainement il ne parlait pas mieux. Diderot, quoique fataliste par système, recommande la justice aussi bien que la charité : « Si nous voulons remplir nos devoirs envers les autres hommes, soyons justes et bienfaisants; l'injustice, ce principe fatal des maux du genre humain, n'afflige pas seulement ceux qui en sont les victimes, c'est une sorte de serpent qui commence par déchirer le sein de celui qui le porte. Elle prend naissance dans l'avidité des richesses ou dans celle des honneurs, et elle en fait sortir avec elle un germe d'inquiétude et de chagrin. L'habitude de la justice et de la bienveillance, qui nous rend heureux principalement par les mouvements de notre cœur, nous rend tels aussi par les sentiments qu'elle inspire à ceux qui nous approchent (1). »

(1) *Damiron*, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle, t. I, p. 315, 317.

D'Holbach a outré l'athéisme de Diderot; son âme n'était pas assez large pour contenir le Dieu infini que Diderot voyait jusque dans les fleuves et dans les pierres; mais il avait le même sentiment d'humanité. Pour lui l'athéisme est une vraie religion, si ces mots peuvent être réunis. Qu'est-ce que la piété d'après lui? C'est servir sa patrie, être utile à ses semblables, observer les saintes lois de la nature; c'est être humain, équitable, bienfaisant, raisonnable et sensé; or l'athée est capable de toutes ces vertus, il l'est donc de piété. Dans le même livre où il prêche l'athéisme avec la ferveur d'un dévot, il fait parler ainsi la nature : « Écoutons la voix de la nature, que nous dit-elle? Essuie les pleurs de l'innocence opprimée; que les larmes de la vertu et de la détresse soient recueillies dans ton sein; que la douce chaleur de l'amitié sincère embrase ton cœur honnête; que l'estime d'une compagne chérie te fasse oublier les peines de la vie; sois fidèle et tendre; que, sous les yeux de parents unis et vertueux, les enfants apprennent la vertu; *sois juste*, parce que l'équité est le soutien du genre humain; *sois bon*, parce que la bonté enchaîne tous les cœurs; *sois indulgent*, parce que, faible toi-même, tu vis avec des êtres aussi faibles que toi; *sois doux*, sois reconnaissant, sois modeste, pardonne les injures, fais du bien à celui qui t'outrage; *sois retenu*, tempérant, chaste; *sois bon citoyen;* en un mot, *sois homme*, sois un être sensible et raisonnable (1). »

Nous pourrions citer de longues pages du *Système de la Nature*, où l'athée prêche toutes les vertus possibles; si le style de l'auteur avait le charme de celui de Diderot, nous nous serions fait un devoir de les transcrire, pour l'édification de nos lecteurs. Ce que nous avons dit suffit pour justifier d'Holbach du sot reproche d'immoralité qu'on lui adresse. Lui-même a résumé sa morale en un mot : l'*humanité*. « La vraie philosophie, dit-il, doit avoir pour principe l'*amour des hommes*, le désir de les voir heureux, la passion pour la gloire qui résulte de contribuer à leur instruction et à leur félicité. C'est donc la *philanthropie* qui doit animer tout homme qui se donne pour l'ami de la sagesse (2). » Il définit l'*homme vertueux*, « celui dont les actions tendent cons-

(1) *Damiron*, Mémoires sur la philosophie du dix-huitième siècle, t. I, pag. 176, 180.
(2) *Système social*, 1re partie, chap. XVI.

tamment au bien-être de ses semblables. » Ce qui caractérise cette vertu, c'est un entier désintéressement, quoiqu'elle soit en apparence fondée sur l'intérêt. C'est d'Holbach, l'athée, qui écrit ces belles paroles : « La vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres (1). » Dieu nous donne des athées comme d'Holbach au milieu des chrétiens tels qu'il en pullule de nos jours!

Nous touchons à un caractère distinctif de la morale des libres penseurs. On leur fait un crime de nier l'immortalité de l'âme, et nous n'avons aucune envie de prendre leur défense. Mais il faut avouer que leur erreur a été bienfaisante dans le domaine de la morale. Qu'est-ce que la morale chrétienne? Diderot la définit en deux mots, en disant que les dévots *prêtent à Dieu à la petite semaine* (2). Ils feraient une excellente spéculation, en effet, si en marmotant leurs prières et en mangeant leur Dieu, ils gagnaient le ciel; un bonheur infini et éternel acheté à si vil prix, cela s'appellerait un marché d'or. C'est évidemment Dieu qui serait trompé. Mais peut-on tromper Dieu? Et comment récompenserait-il par la béatitude céleste des vertus et des pratiques que le calcul vicie dans son essence? En vérité, les athées, les matérialistes méritent le ciel, bien plus que les plus dévots parmi les dévots, car, s'ils font le bien, c'est sans espoir de récompense; s'ils s'abstiennent du vice, c'est sans crainte de l'enfer. L'athéisme et le matérialisme du dix-huitième siècle ont contribué à bannir le calcul de la morale; à ce titre on doit glorifier les libres penseurs. Ils le méritent d'autant plus qu'ils ont prêché d'exemple et que leur vie est en harmonie avec leur doctrine.

Il faut nous arrêter un instant sur l'erreur capitale des incrédules : c'est, à notre avis, leur opinion sur la mortalité de l'âme, bien plus que la négation de Dieu, car leur athéisme est une fausse notion de Dieu, plutôt que la négation de Dieu. Mais l'immortalité de l'âme ne comporte pas cette distinction; dès qu'on ne l'admet pas, on est décidément matérialiste, et dans ce malheureux système, la morale n'a plus de fondement certain. Comment se fait-il que des esprits aussi élevés que Diderot, des

(1) *Système de la nature*, t. I, pag. 145, 344.
(2) *Diderot*, Entretien d'un philosophe. (*Œuvres*, t. I, pag. 204.)

âmes aussi aimantes que d'Holbach et Helvétius, aient déserté une croyance qui fait la force et la consolation des sages aussi bien des simples ? On s'en prend d'ordinaire à leur fausse doctrine; c'est un moyen honnête de décréditer toute philosophie. Il y a une explication qui sera moins agréable aux orthodoxes, mais plus vraie : c'est que les libres penseurs ne pouvaient pas admettre la croyance chrétienne de la vie future; et leur répugnance contre tout ce qui s'appelle dogme les empêcha de se rallier à une autre conception qui commençait à se produire au dernier siècle, celle d'une vie permanente, infinie, progressive, mais toujours individuelle.

Les libres penseurs ne voyaient dans l'enfer et dans le paradis que des chimères inventées pour troubler la raison humaine et pour la subjuguer par l'imposture : « Ce sont des fantômes, dit d'Holbach, dont on se sert pour séduire et alarmer les mortels. » Nous venons de dire que la croyance d'une vie future est une consolation. Les incrédules disent que cela n'est pas vrai du dogme chrétien, et ils ont raison ; il faut dire plutôt que c'est un tourment : « Dieu, continue d'Holbach, ne donne ses grâces qu'à qui il veut, au lieu qu'il dépend de nous-mêmes de nous damner, et la vie la plus pure ne nous donne pas la certitude du paradis. De bonne foi, l'anéantissement total de notre être n'est-il pas préférable au danger de tomber entre les mains d'un Dieu aussi redoutable ? » Le néant ne vaut-il pas mieux que la perspective de la damnation éternelle qui attend tous les hommes, puisqu'il y a peu d'élus ? Ne nous dit-on pas tous les jours que, contre un homme qui se rend digne du bonheur éternel, il y en a des milliards qui seront damnés ? » Et qu'est-ce que le bonheur éternel que le christianisme promet à ses élus ? On n'a jamais pu dire en quoi il consiste; il y a plus, il ne se conçoit pas, il est impossible; pour nous le donner, Dieu devrait commencer par changer notre nature d'êtres finis; tant que nous serons ce que nous sommes, des créatures, nous ne sommes pas plus susceptibles d'un bonheur infini que d'un malheur infini (1).

De ce que le ciel du christianisme est chimérique aussi bien

(1) *Lettres à Eugénie*, dans *Fréret*, t. I, pag. 131-142. — *Système de la nature*, t. I, pag. 298, note.

que l'enfer, les incrédules concluent que c'est une superstition imaginée par les prêtres comme tant d'autres, pour exploiter la crédulité humaine. Aucune ne leur a été plus profitable que celle-ci : « Le dogme de l'enfer a été le fondement du pouvoir des prêtres, la source de leurs richesses, et la cause permanente de l'aveuglement et des terreurs dans lesquelles leur intérêt voulut que le genre humain fût nourri. C'est par ce dogme que le prêtre devint l'émule et le maître des rois. Le monarque temporel fut obligé de plier sous le joug du monarque éternel : l'un ne dispose que des biens de ce monde périssable, l'autre étend sa puissance jusque dans un monde à venir, plus important pour les croyants que la terre où ils ne sont que des pèlerins et des passagers. »

Si au moins le dogme de l'enfer était, comme on le prétend, un épouvantail pour les méchants, s'il les détournait du vice et du crime ! Loin de là, il vicie la morale. Quel abus les prêtres ne font-ils pas de la vie future. Ils promettent le ciel aux bons, mais ils trouvent moyen aussi d'y faire entrer les méchants : « Les ministres de la religion fournissent aux plus mauvais des hommes les moyens de détourner les foudres de leur tête et de parvenir à la félicité éternelle. » N'est-ce pas les exciter à devenir plus criminels encore? On dirait que la superstition prend plaisir à pervertir les hommes : « Le dogme insensé d'une vie future les empêche de s'occuper de leur vrai bonheur, de songer à perfectionner leurs institutions, leurs lois et leurs mœurs. » Les incrédules traitent le dogme chrétien d'insensé : le mot est dur, mais il y a du vrai. Que dirait-on d'hommes occupés exclusivement d'un bonheur imaginaire, et négligeant en vue de cet avenir qui ne se réalisera jamais, parce qu'il est irréalisable, leurs intérêts actuels et jusqu'à leurs devoirs ? Voilà cependant ce que font les chrétiens, quand ils prennent leur religion au sérieux. N'est-ce pas de la folie (1) ?

On le voit, ce qui choque surtout les libres penseurs dans la morale chrétienne, c'est qu'elle détache les hommes de la société pour laquelle Dieu les a créés. Ils ne veulent plus du christianisme, parce que c'est une religion d'un autre monde, et qu'aux

(1) *Système de la nature*, t. I, pag. 300-301.

hommes destinés à vivre sur la terre, il faut une règle qui s'approprie à leur condition. De leur côté, les chrétiens reprochent aux incrédules de ne tenir aucun compte de l'infini dans l'existence de l'homme, et de ne considérer que la vie présente, comme si tout finissait avec la tombe. Il y a erreur, mais il y a aussi une part de vérité dans la doctrine des philosophes ainsi que dans la croyance des chrétiens. Les philosophes avaient tort d'emprisonner l'homme dans ce monde-ci, et de repousser toute religion, comme si toute religion détachait l'homme de la vie réelle. Les chrétiens avaient tort de séparer la vie actuelle de la vie future, comme s'il y avait un abîme entre les deux existences, tandis que, en réalité, elles se confondent, l'une n'étant que la continuation de l'autre. Quand on se place à ce point de vue, on peut concilier le christianisme et la philosophie. La vie présente ne termine pas nos destinées : voilà l'essence du dogme chrétien ; les philosophes le repoussent, parce que la religion, en donnant une fausse idée de la vie future, fausse jusqu'à la vie présente. Mais si l'on admet que la vie future et la vie présente ne sont que des phases d'une seule et même existence, les philosophes n'auront plus d'objection à faire contre l'immortalité de l'âme. En effet, la religion cessera d'être une religion de l'autre monde, le salut se fera en remplissant les devoirs que Dieu nous impose dans cette vie-ci ; la morale cessera d'être une spéculation, soit sur le bonheur céleste, soit sur le bonheur terrestre, car les hommes ne poursuivront plus le bonheur comme terme de leur destinée, mais le développement des facultés dont Dieu les a doués. C'est le seul moyen de ruiner l'incrédulité et de maintenir la religion.

§ 5. Les apologistes de la religion et les libres penseurs

I

Un zélé protestant qui écrivit l'histoire de l'incrédulité dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, dit que les attaques des incrédules ont produit un grand bien : peu s'en faut qu'il ne s'en félicite. Quel est ce grand bien? C'est que les défenseurs de l'orthodoxie firent des réfutations si solides, si péremptoires de la

doctrine des libres penseurs, ils en montrèrent si bien l'inanité, que la religion chrétienne en reçut une nouvelle force, et un nouvel éclat (1). Quelle puissance d'illusion il y a chez les croyants! La foi transporte les montagnes, dit-on. Oui, mais en rêve. En réalité, les montagnes restent là où elles sont. La postérité a porté un jugement bien différent sur les écrits des apologistes. C'est à peine si l'histoire daigne les nommer; leurs noms ne sont connus que de quelques rares savants; ceux-là mêmes qui sont restés chrétiens avouent qu'aucun des défenseurs du christianisme ne fut de taille à lutter avec les incrédules. Là où il y a une grande cause à soutenir, les hommes ne manquent point; s'ils firent défaut au siècle dernier, c'est que le christianisme traditionnel était en pleine décadence. Les apologistes qui entrèrent en lice contre l'incrédulité, loin de fortifier la foi, ruinèrent son autorité; il suffirait de leurs apologies, pour témoigner que la cause qu'ils se donnaient pour mission de défendre ne pouvait être gagnée. Rien de plus naturel. Les libres penseurs attaquaient la religion par la raison. Que pouvaient faire les apologistes? Appeler la raison à témoigner contre elle-même? Le moyen était usé et dangereux. C'est forcer la raison à croire, en prouvant que par elle-même elle aboutit au scepticisme. Mais qu'importait aux incrédules? Ils se complaisaient dans le doute. Bien moins encore les apologistes pouvaient-ils déclarer la guerre à la raison, au nom de la foi : la foi avait perdu tout crédit, et quand elle est décréditée, on essaie en vain de la sauver.

Cela prouve qu'on ne relève pas la religion par des apologies. Le doute n'a jamais manqué au sein du christianisme; des saints mêmes en furent tourmentés. Comment s'en délivraient-ils? Par la foi, parce que la foi était encore la plus forte. Nous avons un curieux témoignage de cette lutte dans une lettre de saint François de Sales; il écrit à madame de Chantal, qui avait des scrupules : « Les tentations de la foi vont droit à l'entendement, pour l'attirer à disputer, à rêver, à songer là-dessus. Savez-vous ce que vous ferez, pendant que l'ennemi s'amusera à vouloir escalader l'intellect? Il sera bon d'appliquer quelquefois cinquante ou soixante

(1) *Less*, Neueste Geschichte des Unglaubens (dans *Walch*, Neueste Religions-Geschichte, t. III, pag. 375.

coups de discipline, ou trente, selon que vous serez disposée. C'est grand comme cette recette s'est trouvée bonne en une âme que je connais. C'est sans doute que le sentiment extérieur divertit le mal intérieur, et provoque la miséricorde de Dieu. Joint que le malin (le diable), voyant que l'on bat sa partisane et confédérée, la chair, il craint et s'enfuit. » Surtout, ajoute saint François, il faut se garder de raisonner : « Au lieu de disputer avec l'ennemi par le discours, faites une bonne charge sur lui ; » « Ah traître! ah! malheureux, tu as laissé l'Église des anges, et tu veux que je laisse celle des saints! Déloyal, infidèle, perfide, tu présentas à la première femme la pomme de perdition et tu veux que j'y morde! Arrière, Satan! Non, je ne disputerai point, ni ne contesterai. Ève voulant disputer, se perdit. Ève le fit et fut séduite. Vive Jésus, en qui je crois! Vive l'Église à laquelle j'adhère (1)! »

Voilà le langage de la foi ; il nous fait sourire, parce que nous n'avons plus la foi. Au fond, saint François de Sales est dans le vrai, quelque ridicule que paraisse son remède contre le doute. Les néo-catholiques prétendent que leur religion n'est rien moins qu'hostile à la raison. Hypocrisie ou inintelligence! C'est depuis que la foi est détruite et que la raison est victorieuse, que l'Église voudrait s'accommoder avec l'ennemi. Vains efforts! Saint François, qui avait la foi, qui vivait dans un siècle où la foi était encore vivace, se gardait bien de ces ménagements. Son avis était qu'il fallait faire taire la raison ; la raison et le *malin* sont à ses yeux tout un, et ils ont pour complice la chair ; il faut faire une rude guerre à tous ces adversaires de la foi, si on veut se sauver. Le moyen était héroïque, mais il était seulement à l'usage de ceux qui avaient la foi. En dépit des coups de discipline, la foi se perdit. Comment la ranimer? On ne la ressuscite pas plus que les morts. Au dix-septième siècle, on eut recours aux apologies. Huet, le savant évêque d'Avranches, écrivit sa *Démonstration évangélique* « pour confondre ceux qui cherchaient à détruire le nom de Dieu, du Christ et de la religion. » Il avoue dans sa préface que l'impiété augmente tous les jours ; il a pris la plume pour consolider *par la raison* la doctrine du Christ que beaucoup rejettent sans *rime ni raison*. Après cela le docte apologiste reconnaît que si l'on n'a

(1) Lettres de saint *François de Sales*, t. I, pag. 335, 336.

point la grâce de Dieu, toute argumentation est inutile pour donner la foi (1). Rien de plus vrai : mais s'il en est ainsi, à quoi bon écrire un *in-folio* pour *consolider la foi par la raison*? Était-ce pour faire preuve de bonne volonté? Ce bon vouloir, au lieu de profiter à la foi, lui nuit plutôt. Pourquoi la raison est-elle impuissante à donner la foi ou à la sauver? C'est que la foi contrarie la raison, et la raison est l'ennemie-née de la foi. Appeler la raison au secours de la foi, c'est comme si l'on appelait Satan pour secourir le Christ. Le *traître*, le *perfide*, comme l'appelle très bien François de Sales, raisonnera si bien, que là où il reste un peu de foi, elle s'en ira.

L'on n'a qu'à parcourir la *Démonstration évangélique* de Huet pour se convaincre que tel est l'effet qu'elle devait produire sur ceux qui étaient disposés à douter, et c'est bien à ceux-là qu'elle était destinée. Huet veut prouver l'éclipse miraculeuse du soleil à la mort de Jésus-Christ : voilà en effet un témoignage qui serait de nature à impressionner, même un incrédule, s'il était attesté suffisamment. Mais quels sont les témoins que notre savant apologiste allègue? C'est Josèphe, l'historien juif (2). Malheureusement, il se trouve que le passage a été forgé par le pieux zèle des chrétiens. Ainsi un *faux* est allégué pour y fonder la révélation! Imprudents apologistes! ils compromettent, ils ruinent la cause pour laquelle ils combattent! Mais paix à leurs cendres! Ce n'est pas leur faute, c'est la faute de la cause dont ils prennent la défense. La religion révélée ne repose que sur des illusions, et trop souvent on a employé le mensonge et la fraude pour donner crédit aux rêves de la foi. Avec un peu de prudence, on se garderait de toucher à ce frêle édifice, fût-ce pour l'étayer; car dès qu'on s'en approche de trop près, on en remarque les défectuosités.

C'est ce qui arriva aux lecteurs de l'évêque d'Avranches. Le docte prélat devait avoir une foi bien robuste, si elle a résisté à sa *Démonstration;* en tout cas, nous n'en conseillerions pas la lecture à ceux qui tiennent à conserver leur croyance. Voici un petit échantillon qui suffira pour notre sujet. Un des fondements de la

(1) *Huet,* Demonstratio Evangelica, pag. 5.
(2) *Idem, ibid.,* pag. 30, n° 9, pag. 32-39, n°s 11-18.

révélation chrétienne sont les livres sacrés que Moïse écrivit sous l'inspiration du Saint-Esprit. Huet consacre une grande partie de sa *Démonstration* à en prouver l'authenticité. Voilà une preuve qui devait tourner contre la révélation, puisque Moïse n'est pas même l'auteur des livres qu'on lui attribue. Il suffirait de lire l'apologie de l'évêque d'Avranches pour en être pleinement convaincu. Huet était théologien et savant en *us* : deux belles qualités pour déraisonner ! Il va chercher ses autorités partout, même dans Homère. Le poète grec témoignant pour Moïse ! Cela tient du prodige ! Effectivement cela n'est ni plus ni moins niais que le miracle de la Salette. Écoutez. Homère était Égyptien ! Vous ne voulez pas le croire. Soit. Vous croirez du moins qu'il voyagea en Égypte pour s'y instruire de la sagesse sacerdotale. Car le divin poète était un sage, une manière de docteur en Sorbonne. Initié dans les temples à la science égyptienne, il va sans dire qu'il y lut les livres de Moïse; en effet, chacun sait que les Égyptiens étaient très friands de la Bible. Vous en doutez. Notre évêque va vous accabler de *démonstrations* contre lesquelles il n'y a rien à dire : il cite par centaines des vers d'Homère empruntés à l'Écriture sainte (1). O niaiserie théologique! On serait tenté de croire que le docte apologiste se moque de ses lecteurs, et de la révélation par dessus le marché.

II

Au dix-septième siècle, les apologistes écrivaient en latin, preuve que l'incrédulité se concentrait encore dans le monde des lettrés. Bientôt elle envahit toutes les classes de la société. C'est, comme l'assurent les défenseurs de la religion, la faute de Voltaire et de Rousseau. Que l'on nous permette de douter de leur crime. Nous avons pour nous l'autorité d'un abbé académicien qui écrivit, dans la première moitié du dix-huitième siècle, trois volumes in-4°, dans un langage peigné et parfumé d'après toutes les règles de l'art des coiffeurs académiques (2). Rousseau n'avait pas publié

(1) *Huet*, Demonstratio Evangelica, pag. 52, n° 3.

(2) La Religion chrétienne prouvée par les faits, par l'abbé *Houtteville*, de l'Académie française, 4 vol. in-4°. Paris, 1740.

une ligne, et Voltaire n'avait pas encore établi le quartier général de l'incrédulité à Ferney. Ce qui n'empêchait pas les incrédules de pulluler; ils abondaient déjà avant que Voltaire et Rousseau fussent nés, au point que l'incrédulité était devenue de mode : ce qui, en France, est tout dire. Huet tenta vainement de convertir les lettrés. L'abbé Houtteville ne fut pas plus heureux en s'adressant au commun des lecteurs.

Dans sa *Préface*, l'abbé se plaint de l'*indifférence* qui régnait parmi les chrétiens sur les doctrines de la religion (1). Ainsi l'indifférence ne date pas du dix-neuvième siècle, elle n'est pas le fruit de la philosophie empestée du dix-huitième. Nous avons entendu de nos jours un prêtre plus éloquent que l'abbé Houtteville jeter le même cri de détresse. Qu'est-ce donc qui périclite? Il y a dans la religion le dogme, et il y a la morale. Le dogme était déjà ruiné au dix-septième siècle, on n'a qu'à lire la *Démonstration* de Huet pour être édifié sur ce point. Pourquoi ne croyait-on plus aux mystères? Nous répondrons par une autre question : pourquoi y a-t-on cru pendant des siècles alors qu'il n'y avait pas d'abbés Houtteville pour endoctriner les fidèles? Après tout, qu'importe, si le dogme s'en va, pourvu que la morale reste. Nous entendons déjà les clameurs de la théologie contre cette abominable supposition : peut-il y avoir une morale sans dogme? Avec votre permission, messieurs les théologiens, défenseurs du christianisme que vous défendez si bien. Vous avez lu dans les Actes des Apôtres que les premiers disciples de Jésus-Christ ne se distinguaient en rien des Juifs, qu'ils fréquentaient le temple et pratiquaient la loi de Moïse, ils croyaient seulement que le Messie était venu, et par le Messie ils n'entendaient certes pas le Fils de Dieu *omoiousios*. Ils n'avaient donc pas de dogme, selon vous; est-ce à dire qu'ils n'avaient pas de morale? Si nous remontons plus haut, nous trouverons des gens qui s'appellent Socrate, Épictète, Marc-Aurèle; ils n'avaient pas la foi; étaient-ils pour cela sans mœurs? Si le Christ et ses apôtres, si les païens mêmes avaient des mœurs, sans croire au péché originel ni à la transsubstantiation, pourquoi les chrétiens doivent-ils croire des choses incompréhensibles pour être honnêtes hommes?

(1) L'abbé *Houtteville*, la Religion chrétienne, t. I, pag. 7.

L'abbé Houtteville nous arrête et crie que notre doctrine est ce *monstrueux système de tolérance* que de son temps l'on n'osait pas encore professer ouvertement, tout en le suivant dans la pratique : *On n'exige des hommes que des vertus philosophiques, sans se soucier de leur croyance* (1). L'abbé a une sainte horreur pour ces vertus philosophiques que, dans notre *monstrueuse tolérance*, nous admirons chez les grands hommes de l'antiquité : de crainte de tomber dans ces *péchés éclatants*, il prit bravement son parti et se jeta dans le vice, dans la crapule. Mais il conserva la foi intacte au milieu des bouges ; comment en douter, puisqu'il écrivit trois volumes in-4° pour la défense de la religion chrétienne? L'abbé avait toutes les vertus théologales, la foi avant tout ; la charité ne lui pouvait pas manquer : pendant vingt ans il fut l'entremetteur d'un fermier général, à qui il fournissait des filles ; pour cultiver l'amour de Dieu, et pour ne pas perdre l'espérance des biens célestes, il s'attacha au cardinal Dubois qui avait coutume de dire qu'il défiait tous les cardinaux d'être plus athées que lui. Enfin pour témoigner publiquement combien la foi est nécessaire au salut, il écrivit son Apologie et la dédia au cardinal d'Auvergne, auquel, dit Voltaire, on ne devait dédier que des livres imprimés à Sodome (2). On voit que l'abbé était digne de célébrer les miracles, ce fondement inébranlable de la révélation. Les faits que nous venons de rappeler étaient publics au dernier siècle, tout le monde les connaissait ; et ces ignobles suppôts de la débauche osaient prendre la défense de la religion ! Le christianisme en était là.

III

L'abbé Houtteville est contemporain de Montesquieu. Avant d'écrire l'*Esprit des lois*, Montesquieu avait fait les *Lettres persanes* : il y parlait de l'Église et de la religion en termes qui ne témoignent pas une foi très vive : « Le pape, dit-il, est un grand magicien qui fait accroire au monde que trois ne font qu'un, que

(1) L'abbé *Houtteville*, la Religion chrétienne, t. I, pag. 8.

(2) *Voltaire*, Examen important de milord Bolingbroke, chap. XIV. — *Lettre* du 28 novembre 1762. t. LI, pag. 535. — *Lettre* de mars 1765 à madame du Deffand, t. LIII, pag. 65.

le pain que l'on mange n'est pas du pain, et que le vin qu'on boit n'est pas du vin, et mille autres choses de cette espèce. » Il ne prenait pas ce *vieux magicien* fort au sérieux, car il ajoute : « Le pape est une vieille idole que l'on encense par habitude (1). » Péchés de jeunesse ! La grâce, sans doute, opéra sa conversion; dans l'*Esprit des lois*, il parle de la religion chrétienne avec un profond respect, que dis-je? il l'adore comme une institution divine. Ce sont ses expressions dans la *Défense de l'Esprit des lois*. Montesquieu peut donc être cité parmi les apologistes du christianisme. S'il n'est pas niais comme les abbés et les évêques, il est tout aussi chimérique. Il fait de très belles phrases sur l'heureuse influence de la religion. Qui ne connaît la fameuse tirade sur « le prince qui aime la religion et qui la craint? C'est un lion qui cède à la main qui le flatte ou à la main qui l'apaise. » Philippe II, adultère et assassin, est le revers de la médaille : le revers est la vérité, l'envers est la fiction. Montesquieu va jusqu'à faire honneur au christianisme de la liberté politique dont jouissent les nations européennes : et il écrivait sous Louis XV! Il célèbre le droit des gens que le christianisme a introduit parmi les nations civilisées, et il avait vu le règne de Louis XIV, du roi très chrétien qui foulait aux pieds tous les droits, tous les devoirs!

Montesquieu fut puni de sa condescendance; les gens d'église ne prirent pas sa conversion au sérieux; ces messieurs ont le flair délicat quand il s'agit de foi. Donc l'auteur de l'*Esprit des lois* fut traité d'incrédule, de spinosiste, d'athée. C'est un curieux spectacle que celui d'un apologiste attaqué par l'Église qu'il venait de défendre. L'*Esprit des lois* fut mis à l'*index*, et les jésuites se chargèrent d'apprendre à Montesquieu les griefs que la foi avait contre lui. Montesquieu répondit en redoublant ses témoignages de vénération pour une religion qui vient du ciel. Nous ne voulons pas nous arrêter aux faiblesses d'un grand génie. Ce qui nous intéresse surtout dans ce curieux débat, c'est la niaiserie des adversaires de Montesquieu, les défenseurs en titre du dogme. La bêtise des révérends pères était trop exquise pour ne pas tenter le grand railleur du dix-huitième siècle. Nous emprunterons quelques traits à l'une des plus charmantes facéties de

(1) *Montesquieu*, Lettres persanes, XXIV, XXIX.

Voltaire, cela dédommagera le lecteur de l'ennui que lui donnent les apologistes mitrés (1).

« Vous avez rendu service au genre humain, dit Voltaire à l'auteur des *Nouvelles ecclésiastiques*, en vous déchaînant sagement contre des ouvrages faits pour le pervertir. Vous ne cessez d'écrire contre l'*Esprit des lois*, et même il paraît, à votre style, que vous êtes l'ennemi de toute sorte d'esprit... Vous ne vous amusez pas, monsieur, à examiner le fond de l'ouvrage sur les lois, vous allez d'abord au fait, et, regardant M. de Montesquieu comme le disciple de Pope, vous les regardez tous deux comme les disciples de Spinoza. Vous leur reprochez, avec un zèle merveilleux, d'être athées, parce que vous découvrez, dites-vous, dans toute leur philosophie, les principes de la religion naturelle. Rien n'est assurément ni plus charitable ni plus judicieux que de conclure qu'un philosophe ne connaît point de Dieu, de cela même qu'il pose pour principe que Dieu parle au cœur de tous les hommes. »

« *Un honnête homme est le plus noble ouvrage de Dieu*, dit le célèbre poète philosophe. Vous confondez ces maximes funestes, que la Divinité est l'auteur et le lien de tous les êtres, que tous les hommes sont frères, qu'on doit tolérer leurs sentiments ainsi que leurs défauts. Continuez, monsieur, écrasez cet affreux libertinage, qui est la ruine de la société. Quoique la grâce d'être plaisant vous ait manqué, cependant vous avez le mérite d'avoir fait tous vos efforts pour écrire agréablement des invectives... Tout cela est très édifiant, mais ce n'est point encore assez. Votre zèle n'a rien fait qu'à demi, si vous ne parvenez à faire brûler les livres de Pope, de Locke, de Bayle, l'*Esprit des lois*, dans un bûcher auquel vous mettrez le feu avec un paquet de *Nouvelles ecclésiastiques*. En effet, quels maux épouvantables n'ont pas faits ce scélérat de Pope, cet abominable Bayle, ce coquin de Locke et d'autres incendiaires de cette espèce ! Il est vrai que ces hommes ont mené une vie pure et innocente, mais c'est par là qu'ils sont dangereux. Vous voyez leurs sectateurs, les armes à la main, troubler les royaumes, porter partout le flambeau des guerres civiles. C'est la philosophie qui causa la Saint-Barthélemi ; c'est votre saint zèle qui répand partout la douceur de la concorde. »

(1) Remercîment sincère à un homme charitable. (*OEuvres*, t. XLI, pag. .)

« Vous nous apprenez que tous les partisans de la religion naturelle sont les ennemis de la religion chrétienne. Vraiment, monsieur, vous avez fait là une belle découverte! Ainsi, dès que je verrai un homme sage qui, dans sa philosophie, reconnaîtra partout l'Être suprême, qui admirera la Providence dans la production des mondes et dans celle des insectes, je conclurai de là qu'il est impossible que cet homme soit chrétien. Vous nous avertissez qu'il faut penser ainsi aujourd'hui de tous les philosophes. On ne pouvait certainement rien dire de plus sensé et de plus utile au christianisme, que d'assurer que notre religion est bafouée dans toute l'Europe par tous ceux dont la profession est de chercher la vérité. »

Voilà les apologistes dépeints d'après nature, ruinant la religion dont ils entreprennent la défense! Il y a encore un autre enseignement dans ce débat où un grand écrivain se trouve mêlé à d'obscurs libellistes. Montesquieu fit évidemment la cour à l'Église et à la religion dominante; il exagéra l'influence que le christianisme a exercée sur la civilisation moderne. Les orthodoxes ne lui surent aucun gré de ces complaisances; ils l'attaquèrent aussi bien que Voltaire. C'est que l'auteur de l'*Esprit des lois* avait prêché la tolérance; dès lors il était suspect, plus que cela, convaincu d'être un libre penseur, et on le traita comme tel, en dépit de ses protestations. Que la leçon profite aux philosophes du dix-neuvième siècle! Il y en a aussi qui ont voulu composer avec l'ennemi, respectant fort la théologie, portant des cierges dans les processions. Malgré leur talent, ils sont indignes du nom de philosophe; leur diplomatie ne leur sert même à rien. L'Église ne veut pas de leur demi-soumission; celui qui n'est pas pour elle est contre elle. A quoi aboutit en définitive cette lâcheté? A relever le pouvoir de l'Église et à abaisser la raison. Nous préférons la brutale franchise des incrédules : ils avaient au moins le courage de dire ce qu'ils pensaient.

IV

Le matérialisme fut une bonne fortune pour les apologistes. Ils soutinrent que c'était à l'athéisme que devaient aboutir tous ceux qui s'écartaient tant soit peu de la foi orthodoxe. Les athées

démasquent les déistes, dit l'abbé Bergier. « Tant que les adversaires de la religion chrétienne se sont bornés à prêcher le déisme, ils pouvaient paraître redoutables ; on voyait toujours un Dieu, une religion, une base aux devoirs de la société. Mais en renversant le déisme pour lui substituer le matérialisme, ils ont écrasé la vipère sur sa morsure, ils ont montré qu'ils voulaient détruire jusqu'à la racine les fondements de la morale et de la vertu (1). »

Bergier se faisait une très fausse idée de la philosophie qu'il combattait. Les athées, loin d'être les disciples des déistes, furent les enfants perdus du dix-huitième siècle; Voltaire les renia, Rousseau les flétrit. Leur athéisme n'était pas même la négation pure et simple de Dieu : c'était, chez les uns, la répudiation du Dieu des chrétiens, d'un Dieu barbare et injuste, d'un Dieu intolérant et persécuteur : chez d'autres, c'était le panthéisme. Leur morale n'était pas l'immortalité; quoique leur philosophie fût fausse, les principes pratiques qu'ils en déduisaient étaient vrais, plus vrais que ceux du christianisme : il ne manquait à ces incrédules pour être croyants, qu'une notion plus juste de la Divinité et de la destinée humaine. Les orthodoxes qui les attaquaient ne possédaient pas plus qu'eux la vérité sur Dieu. Dès lors tout le travail des apologistes devait être stérile. Pour convertir les incrédules, pour leur faire sentir la nécessité de la religion, il eût fallu commencer par épurer les croyances religieuses. C'est ce travail qui se fait au dix-neuvième siècle, mais il s'accomplit en dehors de l'Église et malgré elle. Au siècle dernier, les apologistes ne trouvaient que des malédictions contre les impies. Le psalmiste, dit Bergier, a tracé leur portrait : « Une nation bruyante de philosophes s'est rassemblée, un peuple de raisonneurs a conjuré contre le Seigneur et contre son Christ. Brisons, disent-ils, les liens qui tiennent notre raison captive; secouons le joug de la religion, qui nous importune. Celui qui réside dans le ciel se joue de leurs vains projets, il les couvrira de confusion et leur parlera en maître irrité; le souffle de sa colère troublera leurs sens et leurs idées (2). »

Toujours la même inintelligence et le même aveuglement! La

(1) *Bergier*, Traité de la religion chrétienne, t. I, pag. 87.
(2) *Idem*, *ibid.*, t. I, pag. 90.

conscience générale se révoltait contre un Dieu de colère et de vengeance ; les déistes en ce point étaient d'accord avec les athées. Et pour les convertir, on veut leur faire peur d'un *maître irrité !* N'était-ce pas jeter de l'huile sur le feu ? Tel est cependant le langage du plus modéré, du plus raisonnable des apologistes. Quand on quitte Bergier pour le curé flamand avec lequel nous avons déjà fait connaissance, on serait tenté d'admirer l'abbé français comme un génie. Notre curé va nous dire ce que c'est qu'un philosophe : « Les incrédules sont des *libertins*, guère plus âgés de cinquante ans ; ils ne respirent que *libertinage ;* toute *loi*, toute *autorité leur pèse sur les bras.* » Il distingue parmi les incrédules les déistes et les matérialistes. En quoi consiste le culte des déistes ? « Dans *une admiration de la nature*, et dans un *silence respectueux pour son auteur*. Quant aux matérialistes, ce sont *des hommes qui vivent et qui meurent tout entiers.* » Le curé explique ensuite comme quoi les doctrines philosophiques sont une *comédie*, mais pas une *plaisanterie* : « Tous ces systèmes, *enfants de leurs dérèglements*, ne sont que des hypothèses ou suppositions sans preuves, qui paraissent être forgées par des insensés, *pour jouer la raison naturelle par forme de comédie.* Cependant les incrédules *envisagent quelque chose de plus qu'une simple plaisanterie ;* Il ne *dépend* pas d'eux que leurs rêveries ne *fussent* réelles, leur intérêt les porte à les réaliser, s'il était possible ; car pourquoi font-ils de tels systèmes ? ne serait-ce point pour faire la guerre à ce ver caché qui leur ronge le cœur, à ce remords de conscience, qui les incommode trop, même en leurs plaisirs charnels ? Oui, oui, cet hôte est trop importun, il faut que cet ennemi périsse (1). »

Ne dirait-on pas que les philosophes passaient leur vie dans les bouges ? Ne dirait-on pas que la débauche a été inventée par les incrédules ? Chose singulière, le portrait que le curé flamand fait de l'impie convient à l'abbé Houtteville, bien plus qu'à Diderot, à Helvétius et à d'Holbach. La foi n'est donc pas un *élixir* contre l'immortalité. Notre bon curé est animé des meilleures intentions, mais il fait fausse route : l'adjuration qu'il adresse aux incrédules

(1) *Démonstration de la foi catholique*, par un curé flamand. *Introduction*, pag. 3, 4, 6 ; t. I, pag. 7.

serait mieux placée dans un sermon pour les fidèles : « Sentez, s'écrie-t-il, *la main d'une force invincible*, et encore *la main de Dieu qui vous tient partout*, sans qu'il y ait moyen de lui échapper. Vous avez beau dire : *je vis et je meurs tout entier*, vous sentez *que ce n'est pas vous qui s'est donné l'être* (1). » Quels étaient au dernier siècle, les hommes qui vivaient comme s'ils *mouraient tout entiers?* C'étaient les princes de l'Église, le cardinal Dubois, le cardinal Tencin, le cardinal sodomite à qui l'abbé Houtteville dédia son apologie de la révélation chrétienne !

Le curé flamand a au moins un mérite, il est sincère et il amuse par un singulier mélange de bêtise et de gros bon sens. Puisque nos lecteurs sont aussi plus ou moins incrédules, nous ne pouvons mieux faire, pour entrer dans les intentions du pieux curé, que de transcrire sa démonstration des principales vérités de la religion naturelle. Il y a d'abord l'existence de Dieu qui est attestée par le spectacle de la nature : « L'on n'a qu'à considérer l'union du ciel, à regarder le ciel, et *à faire rouler les yeux sur la terre.* » C'est Dieu qui est le créateur de tout ce qui existe, Moïse le dit : « Les philosophes qui parlent du monde, sans avoir consulté Moïse, *font du chaos.* Mais d'où cette lourde masse a-t-elle reçu le mouvement? *est-ce elle qui se l'aurait donné?* » Les philosophes avaient de la peine à comprendre la création. Rien de plus simple, d'après notre curé : « Voyez comme un maître maçon construit une maison : il rassemble tous ses matériaux, *sa science dirige sa volonté par laquelle il façonne et arrange ses matériaux;* il se met à travailler et la maison est faite. » Si après cette lumineuse *démonstration*, il reste encore des athées, il faut dire avec le curé flamand « qu'ils sont fous et qu'ils méritent d'être enfermés dans une *maison forte* (2). »

V

Nous prenons avec peine congé de notre curé ; il est si réjouissant, et il n'est pas plus bête que les apologistes titrés. Voici en

(1) *Démonstration de la foi catholique*, t. 1, pag. 8.
(2) *Ibid.*, pag. 11, 21, 23.

apparence des adversaires plus sérieux, ils portent le bonnet de docteur, ils passent leur vie à disputer sur la théologie, c'est leur métier. Au fond, ils valent le curé flamand; aussi Voltaire fait-il ses délices des *chats fourrés* qui s'intitulent docteurs en Sorbonne. La savante faculté lança une censure contre Raynal. Il le méritait bien, l'impertinent abbé : « Dans le nombre des maîtres de l'incrédulité, il s'en est trouvé un qui surpasse les autres par sa témérité et son aveugle fureur. Tout ce que l'impiété a vomi de plus atroce et de plus horrible, il le présente à ses lecteurs. » Il lève le masque, il ne rougit pas même de se nommer; et ce qui met le comble à l'étonnement ou plutôt à l'indignation, il est ministre de ces mêmes autels qu'il entreprend de renverser dans l'excès de sa fureur. *O jours*, s'il en fut jamais, *d'affliction*, *d'insulte et de blasphème* (1)! »

Voilà des lamentations, mais des raisons? On tombe des nues quand on voit quelles sont les croyances dont la première faculté théologique de la chrétienté prend la défense contre le téméraire abbé; Raynal ne témoigne point un grand respect pour les prophéties. Il les traite de rêves : « Rien, dit-il, n'est si naturel à l'ignorance, que d'attacher du mystère aux songes. Ce préjugé fait chez les peuples policés les révélations, les apparitions, les communications avec la Divinité. Nul ne devient prophète sans avoir eu des songes : c'est le premier pas du métier; celui qui ne rêve point, ne prédit point. « Quelle impertinence! » s'écrie la sacrée faculté. Elle avoue que les songes n'offrent ordinairement rien à l'esprit que de *vain* et de *frivole*. Cependant il ne répugne pas que Dieu emploie cette voix *frivole* et ridicule pour découvrir l'avenir aux hommes. « Il suffit que le prophète soit assuré que ce qui se passe en lui est l'action de Dieu qui l'inspire. » Mais comment les prophètes peuvent-ils avoir conscience de cette inspiration divine, alors que leur conscience dort? La faculté répond que Dieu en a agi ainsi plusieurs fois : l'Écriture le dit, donc il n'y a plus à en douter. Ces doctes personnages sont si convaincus que leurs rêves sont une réalité, qu'ils oublient que tout le monde n'a pas cette conviction. Les incrédules se moquaient des rêves prophétiques;

(1) *Censure*, dans *Raynal*, Histoire de l'établissement des Européens dans les Indes, *Supplément*, pag. 156, 158.

leur dire que c'est Dieu qui les envoie, et que l'Écriture l'atteste, n'était-ce pas les pousser à rire de l'Écriture et de Dieu lui-même (1)?

La faculté va confondre ces insolents douteurs par un argument *ad hominem*, elle s'écrie d'un air de triomphe : « Jésus-Christ rêvait donc aussi lorsqu'il prédit que Jérusalem serait dévastée, son temple détruit jusque dans ses fondements! Jésus-Christ rêvait encore, lorsqu'il promit à ses apôtres le Saint-Esprit et tous ses dons, lorsqu'il annonça que son Évangile se répandrait dans le monde entier. » Les cris de triomphe se sont changés en cris de détresse! Il y a des prédictions après coup : celle de la ruine de Jérusalem ne serait-elle pas du nombre? Qui a appris aux docteurs en Sorbonne que les Évangiles furent rédigés avant la destruction de Jérusalem? Avec un peu de prudence, les savants théologiens auraient gardé le silence sur les prophéties du Christ. N'a-t-il pas prédit la fin du monde? n'a-t-il pas prédit que ses disciples la verraient? Les apôtres ne l'attendaient-ils pas d'un jour à l'autre? Ces prédictions ne ressemblent-elles pas à des rêves? Quant au Saint-Esprit et à ses dons, qui peut les prendre au sérieux?

On pourrait hardiment brûler les écrits de Voltaire et de Rousseau, et mettre encore dans le bûcher Raynal avec ses amis les incrédules; les apologistes suffiraient pour ruiner la révélation chrétienne. Pourquoi le dix-huitième siècle ne voulait-il plus du christianisme? Parce qu'il ne pouvait plus croire à des mystères incompréhensibles, et qu'il ne voyait point ce que les hommes gagneraient en moralité, en croyant des choses qu'ils ne comprennent point. Que répondent nos docteurs en *us*? « Les mystères rendent la religion plus majestueuse, en lui imprimant pour ainsi dire le sceau de l'Éternel. » Comment un galimatias auquel les hommes n'attachent aucun sens, peut-il donner de la majesté à la religion? La Sorbonne aime tant le galimatias, qu'elle ajoute le sien à celui des mystères : « L'Éternel, immense et infini, ne peut se *découvrir* aux hommes, sans étonner leur raison par une foule de *mystères*. » Ainsi Dieu se *découvre* en parlant hébreu à ceux qui ne comprennent pas un mot d'hébreu! La Sorbonne appelle cela de *saintes obscurités*: saintes ou non, l'*obscurité* est une singulière façon de dissiper les *ténèbres* de notre raison!

(1) *Censure*, dans *Raynal*, Supplément, pag. 242.

La Faculté insiste et prétend que la raison doit faire le sacrifice de ses répugnances, en croyant ce qu'elle ne comprend pas : c'est, selon elle, le *culte le plus digne de la Divinité.* Quelle conception de Dieu ! et comme elle était bien faite pour ramener les incrédules au christianisme ! Ils croyaient que Dieu leur avait donné la raison pour s'en servir. Erreur ! Le créateur nous a doués de raison, pour que *nous la captivions sous le joug de la foi !* Suit un galimatias de plus en plus raffiné. Les mystères sont des *ténèbres,* mais des ténèbres *majestueuses*, et ces *ténèbres* par leur *majesté* apprennent à l'homme à concevoir une idée plus sublime de Dieu : ces mêmes *ténèbres* font aussi concevoir à l'homme l'*excellence de sa nature* (1). Comprenne qui pourra la vertu miraculeuse de ces ténèbres ! Il faut sans doute être un docteur en Sorbonne, un *chat fourré*, pour voir clair dans ces *majestueuses ténèbres;* pour nous, nous n'y voyons qu'une chose, des mots vides de sens.

Bien des libres penseurs se firent athées parce que le Dieu qu'on leur disait être le seul vrai Dieu, damnait ses créatures en masse, et cela pour la plus inexplicable des fautes, une faute dont nous portons la responsabilité, bien que nous ne fussions pas nés alors que ce péché énorme fut commis. Raynal appelle le péché originel un *blasphème impie*, et l'éternité des peines une *atroce extravagance.* Ces atrocités étaient déjà répudiées au dernier siècle par des penseurs chrétiens. La Sorbonne en prend la défense, et on dirait qu'elle a à cœur d'ajouter le ridicule à l'odieux. Elle avoue que le dogme du péché originel est un des plus obscurs, mais, dit-elle, plus il est incompréhensible, plus il est certain qu'il a été révélé. « Comment concevoir en effet que l'esprit humain eût pu inventer un dogme aussi étranger à toutes ses idées, et l'univers l'admettre? » O déraison théologique, que tu es admirable ! L'extravagance, l'absurdité devient une marque d'origine divine ! Et c'est pour convertir les incrédules, ou du moins pour les convaincre d'erreur, que la docte faculté ose répéter en plein dix-huitième siècle le mot de Tertullien : *je crois parce que c'est absurde, je crois parce que c'est impossible.* Si les philosophes avaient daigné répondre aux *chats fourrés*, ils les auraient conviés à faire un tour en Orient ; ils leur auraient montré chez les Indiens des extrava-

(1) *Censure,* dans *Raynal,* Supplément, pag. 194, 196.

gances plus extravagantes encore que les mystères du christianisme, et si ces absurdités n'avaient pas été assez absurdes à leur goût, ils auraient visité avec les docteurs en Sorbonne une maison d'aliénés : là ils auraient trouvé la déraison en plein : les hallucinations de cerveaux malades sont-elles saintes à proportion de leur incompréhensibilité (1)?

Raynal, par tactique ou par un reste de respect pour le Christ, voulait endosser la responsabilité de ces fameux mystères aux théologiens : « Ce sont eux, dit-il, qui ont imaginé que des châtiments éternels étaient réservés aux méchants; ils profitèrent des premières frayeurs de l'enfance pour en inspirer d'éternelles à la raison. » Chose remarquable! L'incrédule du dix-huitième siècle est en ce point d'accord avec les protestants avancés de notre temps : eux aussi repoussent cette croyance affreuse, et l'imputent aux théologiens. C'est le seul moyen de sauver le christianisme. Eh bien, tel est l'aveuglement, nous allions dire l'imbécillité de ses défenseurs officiels, qu'ils font tous leurs efforts pour prouver que c'est bien Jésus-Christ qui a enseigné l'éternité des peines; « et nous sommes obligés, ajoute la charitable Sorbonne, de le croire, sous peine d'encourir ces châtiments qui n'auront point de fin. » Si c'était là le dernier mot du christianisme, il faudrait dire que c'en est fait de la religion chrétienne. C'est ainsi que les apologistes servent la cause de la religion!

De pareilles apologies étaient faites pour répandre l'incrédulité, bien plus que pour la guérir. Les défenseurs de l'Église finirent par voir que leurs efforts étaient stériles; ils s'en consolèrent en disant que l'incrédulité avait été prédite par les apôtres, que c'était un signe avant-coureur des derniers temps (2). Jésus-Christ a dit aussi que le monde ne durerait pas au delà de la génération qui l'écoutait. Cela signifie dans le langage prophétique, langage des rêveurs, que la fin du monde est indéfiniment ajournée. Va pour la fin du monde! Il y avait effectivement un monde qui s'en allait à grands pas. Nous sommes en 1787. Déjà on parle de la convocation des états généraux. L'ancien monde meurt; un monde

(1) *Censure*, dans *Raynal*, Histoire, supplément, pag. 306.

(2) *Preuve courte, sensible, convaincante et touchante de la religion catholique romaine*, (Liége, 1787), pag. 120, ss.

nouveau s'ouvre. Toutes les apologies, toutes les prédictions, toutes les réactions ne l'empêcheront pas de prendre la place des institutions et de la religion du passé.

§ 6. — Qui l'emporte?

I

Quel fut le résultat de la longue lutte à laquelle nous venons d'assister? L'Église conserva son pouvoir jusqu'à la révolution de 89. Elle avait pour elle l'appui de la force matérielle, et tous les intérêts qui s'attachent à la conservation des vieilles institutions. Mais la protection de la force affaiblit les croyances religieuses, au lieu de les fortifier; car elle prouve que la religion perd l'empire des esprits, et qu'est-ce qu'une religion qui n'a plus d'influence sur les âmes? La résistance que l'Église opposa au courant qui entraînait la société, les petites persécutions qu'elle fit souffrir aux libres penseurs, exaspérèrent tous ceux qui avaient déserté la foi officielle. De là cette haine violente contre le catholicisme et ce concert de malédictions contre les prêtres qui éclatent à la veille de la révolution : c'est le grondement du tonnerre qui annonce la fureur de la tempête. Voltaire n'est plus écouté, Rousseau prêche dans le désert. A qui faut-il s'en prendre? A la philosophie? C'est comme si l'on accusait les digues d'être impuissantes à arrêter les flots de la mer irritée.

Voltaire avait pour correspondant un roi incrédule, Frédéric II. Spectacle inouï dans l'histoire! Ce n'est pas que les princes incrédules aient manqué. Depuis le quinzième siècle, on les accuse de faire de la religion un instrument de leur grandeur, ce qui ne dénote pas une foi très vive. A partir de la réforme, ils jugèrent prudent d'afficher des croyances qu'ils méprisaient. Si Frédéric dédaigna ces calculs de la politique, c'est qu'il sentait qu'il n'en avait plus besoin : c'était un signe des temps, et un des plus significatifs. Voltaire, roi aussi, mais roi sans baïonnettes à son service, n'avait pas cette rude franchise. Il joua toute sa vie la comédie, à l'égard de l'Église. Frédéric lui reprocha cette hypocrisie ou cette lâcheté. Quand Voltaire publia son *Dictionnaire philoso-*

phique, il eut peur que la hardiesse des pensées ne lui suscitât des persécutions dans ses vieux jours : il disait à qui voulait l'entendre que le *Dictionnaire* n'était pas de lui. Qu'en pense le roi de Prusse? Il écrit au philosophe de Ferney : « Quelle circonspection édifiante dans les articles qui regardent la foi? A coup sûr vos reliques feront des miracles... Où est donc l'esprit philosophique du dix-huitième siècle, si les philosophes, par ménagement pour leurs lecteurs, osent à peine leur laisser entrevoir la vérité (1)? » Après la mort de Voltaire, Frédéric écrivit à d'Alembert que leur ami commun avait trop ménagé le christianisme : « Quel opprobre pour le clergé de France d'avoir sévi si opiniâtrement contre le grand homme que nous avons perdu! Je soutiens que ces tonsurés sont des ingrats! Souvent Voltaire a émoussé les traits qu'il leur a lancés, pour que les blessures ne fussent pas trop vives. Quelqu'un qui les ménagerait moins, pourrait les terrasser à ne s'en relever jamais; car tout n'est pas dit. Les philosophes ont escarmouché par-ci par-là, ils ont poussé des bottes; mais ces charlatans de la superstition n'ont pas encore été enfoncés, battus et dissipés entièrement. Les armes sont toutes prêtes pour ce combat, et si j'étais jeune, j'attaquerais comme Hercule cette hydre de Lerne, cette hydre papale dont tous les vices concentrés produisent des têtes renaissantes. Là, ce serait la vérité qui terrasserait leurs absurdes fables, ici la vertu qui mettrait au jour ce tissu de crimes dont la hiérarchie ecclésiastique est souillée. Mais ces armes veulent être maniées par des mains vigoureuses, et les miennes sont goutteuses (2). ».

Quelle verdeur de haine! et quel insultant mépris! Les dogmes chrétiens inspirent un vrai dégoût à Frédéric; il écrit à Voltaire : « Jamais l'antiquité n'a imaginé une absurdité plus atroce et plus blasphématoire que celle de manger son Dieu. C'est le dogme le plus révoltant, le plus injurieux à l'Être suprême, le comble de la folie et de la démence (3). » L'histoire du christianisme est l'histoire de nos égarements : « Tout l'univers a été imbécile depuis Constantin jusqu'à Luther, se disputant dans un jargon inintelligible

(1) *OEuvres complètes de Frédéric*, t. XXIII, pag. 182; *Lettre* du 29 janvier 1771.
(2) *OEuvres de d'Alembert*, t. XVIII, pag. 228.
(3) *Lettre* du 19 mars 1776. (*OEuvres de Frédéric*, t. XXIII, pag. 371.)

sur des visions absurdes, et l'Église établissant sa puissance temporelle à l'aide de la crédulité et de la sottise des princes et des nations (1). » Quand Frédéric dit que la crédulité humaine a duré jusqu'à Luther, il ne faut pas croire qu'il attribue au protestantisme le réveil de la raison; il n'est pas plus protestant que catholique, il est libre penseur. C'est à la philosophie, dit-il, que l'humanité doit sa délivrance : « Ce sont les philosophes, ces âmes divines, nées de la raison universelle, qui, en apprenant à penser aux hommes, ont enfin nettoyé leur esprit des contes de *Peau-d'Ane* et de *Barbe-Bleue*, longtemps consacrés par des fripons en soutane. Voilà pourquoi j'aime les philosophes, et pourquoi tout homme sensé devrait leur ériger des autels; j'en dédie un petit à l'Anaxagoras de l'Encyclopédie (d'Alembert), et je lui dis : mon bon sens bénit ta raison supérieure qui dérouille les ressorts engourdis de l'entendement des hommes, et qui leur apprend à examiner, à combiner, à se défier d'eux-mêmes, et à ne croire que des faits constatés par l'expérience (2). »

Frédéric est déiste comme Voltaire, mais il pousse bien plus loin que son maître la haine du christianisme. On dirait un sectateur du baron d'Holbach; cependant il n'aimait pas le *Système de la Nature*, peut-être parce que l'auteur y attaquait les rois autant que la religion : il avait du reste tout le fanatisme antireligieux de l'école matérialiste. Preuve que c'était là un mouvement général des esprits, une réaction violente contre la domination de la fourberie sacerdotale, car c'est surtout l'imposture des fripons tonsurés qui exaspérait les esprits. Frédéric eut une idée singulière, ce fut d'écrire un abrégé de l'histoire ecclésiastique de Fleury, dans le sens philosophique, cela va sans dire. La préface est un vrai pamphlet : « L'histoire de l'Église, dit le roi, nous présente l'ouvrage de la politique, de l'ambition et de l'intérêt des prêtres; au lieu d'y trouver le caractère de la divinité, on n'y remarque qu'un abus sacrilége du nom de l'Être suprême, dont des imposteurs révérés se servent comme d'un voile pour couvrir leurs passions criminelles (3). » L'œuvre de ces fourbes sacrés est

(1) *Lettre* de 1769 à d'Argens. (*OEuvres de Frédéric*, t. XIX, pag. 317.)
(2) *Lettre* du 23 juillet 1772 à d'Alembert. (*OEuvres de Frédéric*, t. XXIV, pag. 571.)
(3) *OEuvres de Frédéric*, t. VII, pag. 144.

digne de ceux qui la forgèrent. Frédéric prend au pied de la lettre la qualification d'*infâme* que Voltaire donnait à la religion des prêtres, mais c'est à la religion même qu'il l'applique ; à ses yeux le christianisme n'est rien que superstition. Il donna libre carrière à son mépris dans une facétie, sous forme de *Rêve*, dédiée à Voltaire : « Revenu de mon extase, j'aperçus une grande ville. Je demandai le nom de la ville et l'on me dit que son nom de baptême était *Sion*, et son nom de guerre l'*infâme*. Elle était construite de matériaux qui ne ressemblaient en rien à ceux dont on fabrique nos villes... Le génie (qui me conduisait) me dit : Les fondements sont faits de rêves creux, le mastic est composé de miracles ; ces lourdes pierres sont tirées du purgatoire, ces autres plus resplendissantes viennent du paradis... Elle était fortifiée à l'antique de tours dont les noms étaient : la tour de l'imbécillité, l'autre des préjugés, l'autre de la superstition, l'autre du fanatisme... La ville est attaquée par les hérétiques, par les libres penseurs et enfin par Voltaire qui la ruine à peu près complétement ; il ne reste pour la défendre que de vieilles décrépites et une vile populace (1). »

Dans l'*Histoire de mon temps*, Frédéric constate avec bonheur les progrès faits par la libre pensée, et c'est toujours en termes de mépris pour le christianisme : « Les philosophes, dit-il, portèrent un coup mortel à la religion. Les hommes commencèrent à examiner ce qu'ils avaient stupidement adoré ; la raison terrassa la superstition ; on prit du dégoût pour les fables qu'on avait crues ; le déisme, ce culte simple de l'Être suprême fit nombre de sectateurs (2). » Frédéric a tort d'appeler son déisme un culte, car Dieu n'est guère pour lui qu'une idée, disons mieux, un mot. On lit dans les *Souvenirs de Thiébault*, son secrétaire : « Je crois bien, me disait-il un jour, qu'il y a un Dieu, mais je ne me figure pas qu'il se mette en peine des individus. Que sont à ses yeux, même les hommes ? Infiniment moins que les fourmis ne sont par rapport à nous (3). »

Voltaire avait parfois des doutes sur l'immortalité de l'âme,

(1) *OEuvres de Frédéric*, t. XV, pag. 21.
(2) *Ibid.*, t. II, pag. 36.
(3) *Thiébault*, Souvenirs, t. I, pag. 52.

mais la croyance bien profonde d'une justice divine l'emportait. Il n'en est pas de même chez Frédéric ; il nie positivement que l'âme soit immortelle. C'est dans une *Apologie du suicide* écrite en vers qu'il professe cette désolante conviction :

Pour connaître ce que nous sommes,
Je ne m'adresse point à la religion.
J'apprends de mon maître Épicure
Que du temps la cruelle injure
Dissout les êtres composés, etc. (1).

Ceci n'est pas une fantaisie de poète ; il n'y avait pas une veine poétique dans le grand roi, malgré sa manie de rimer. Il écrivit son *Apologie du suicide* dans les circonstances les plus critiques de sa vie, au milieu des horreurs de la guerre de Sept ans ; traqué par l'Europe entière, le héros prussien se croyait à la veille de succomber ; il était décidé à se donner la mort, s'il était vaincu. C'est à la veille d'une bataille qui devait décider de sa couronne et de sa vie qu'il écrivit les vers que nous venons de transcrire ; dans ce moment solennel, où le sentiment religieux se réveille pour peu qu'il existe, Frédéric nia l'immortalité de l'âme. Il la nia encore dans sa vieillesse, et toujours en vers, en écrivant à son ami Anaxagoras. L'enfer était pour ce libre esprit un vain épouvantail ; il abandonne cet amas d'absurdités à la sottise des dévots. Il veut penser comme on pensait dans le sénat à Rome, comme pensait Jules César (2).

Frédéric pensait sur le Christ et son œuvre, comme aurait pensé l'illustre Romain, s'il lui avait été donné de vivre et d'apprendre qu'un juif obscur prêchait dans la Judée. Dans une lettre à Voltaire, il l'appelle garçon charpentier juif (3). Voici ce qu'il dit de Jésus-Christ dans l'avant-propos qu'il mit en tête de son *Abrégé de l'Histoire ecclésiastique de Fleury* : « Un Juif de la lie du peuple, d'une naissance douteuse, qui mêle aux absurdités d'anciennes prophéties hébraïques des préceptes d'une bonne morale, auquel on attribue des miracles, et qui finit par être condamné à un sup-

(1) *OEuvres de Frédéric*, t. XIII, pag. 157 (de l'année 1757).
(2) *Épître à d'Alembert* de 1773. (*OEuvres*, t. XIII, pag. 109.)
(3) *Lettre* du 27 juin 1775. (*OEuvres*, t. XXIII, pag. 371.)

plice ignominieux, est le héros de cette secte. Douze fanatiques se répandent de l'Orient jusqu'en Italie... » Le roi philosophe a la clairvoyance de la haine : il voit très bien que Jésus-Christ ne dit jamais en termes clairs qu'il soit Dieu; il montre que dans la primitive Église on ne le révérait pas comme tel. « Qui ne voit, dit-il, en parcourant l'histoire de l'Église, que tout est l'œuvre des hommes? Peut-on croire divines des opinions qui s'établissent successivement, auxquelles on ajoute, qu'on diminue, et qui changent selon la volonté et l'intérêt des prêtres (1)? »

Frédéric n'était pas de l'avis des politiques qui croient à l'éternité du christianisme, tout en le méprisant comme un tas de superstitions. Ce n'est pas qu'il eût bonne opinion des hommes et encore moins du peuple, mais l'absurdité de la religion chrétienne lui paraissait si évidente qu'il ne pouvait pas croire à sa durée. Il écrit à Voltaire : « L'*infâme* ne donne que des herbes venimeuses. » Il applaudit à la guerre de ruse que lui fait l'incrédule de Ferney : « J'approuve fort, dit-il, la méthode de donner des nasardes à l'*infâme*, en la comblant de politesses (2). » Il ne doute pas du résultat de la lutte : « La cognée est mise à la racine de l'arbre; l'édifice, sapé par ses fondements, va s'écrouler (3). » La décadence d'une antique religion, d'une religion qui avait été celle de son enfance, ne lui inspire ni commisération, ni regret; il insulte à sa décrépitude : « L'*infâme* a eu le sort des catins. Elle a été honorée tant qu'elle était jeune; à présent qu'elle est décrépite, chacun l'outrage (4). »

Nous n'aurions pas reproduit des injures qui sentent la caserne, si elles n'avaient un intérêt historique. On fait un crime à la révolution française de ses bacchanales irréligieuses; il est certain qu'en lisant le récit de ces scènes de débauche, le cœur se soulève de dégoût. Mais quand on étudie le mouvement des idées avant 89, on comprend l'explosion qui se fait en 93. C'est un roi que nous venons d'entendre; si nous ne le savions, nous aurions pu croire que c'est le *Père Duchesne*. Frédéric le Grand parle comme parlèrent quelques années plus tard Hébert et Chaumette. Quel

(1) *OEuvres de Frédéric*, t. VII, 133-135.
(2) *Lettre* du 16 mars 1771. (*OEuvres*, t. XXIII, pag. 188.)
(3) *Ibid.* du 5 mai 1767 à Voltaire. (*OEuvres*, t. XXIII, pag. 135.)
(4) *Ibid.* du 25 novembre 1765. (*OEuvres*, t. XXIII, pag. 93.)

signe des temps! D'où venait ce débordement de haine pour le christianisme? L'Église ambitieuse avait abusé des sentiments les plus respectables, pour s'en faire un instrument de domination; elle avait nourri la bêtise humaine pour l'exploiter : c'est à l'Église qu'il faut s'en prendre si la religion était méprisée et haïe comme une imposture!

II

C'était un sentiment général. Voltaire avait un autre correspondant, le philosophe que Frédéric nommait son Anaxagoras. Rien de moins passionné que d'Alembert; il était mathématicien et il portait dans l'étude des lettres la rigueur et aussi le calme des sciences exactes. C'est en écrivant à d'Alembert que Voltaire termine toutes ses lettres par ces mots fameux : *écrasez l'infâme*. Son ami lui répond : « *Écrasez l'inf...*, me répétez-vous sans cesse. Eh, mon Dieu! laissez-la se précipiter elle-même; elle y court plus vite que vous ne pensez. Savez-vous ce que dit Astruc? *Ce ne sont point les jansénistes qui tuent les jésuites, c'est l'Encyclopédie, mordieu, c'est l'Encyclopédie*. Il pourrait bien en être quelque chose, et ce maroufle d'Astruc est comme Pasquin, il parle quelquefois d'assez bon sens. Pour moi, qui vois tout en ce moment couleur de rose, je vois d'ici les jansénistes mourant l'année prochaine de leur belle mort, après avoir fait périr, cette année-ci, les jésuites de mort violente, la tolérance s'établir, les protestants rappelés, les prêtres mariés, la confession abolie et l'*infâme* écrasée, sans qu'on s'en aperçoive (1). »

Les oints du Seigneur eux-mêmes s'en mêlaient. On sait quel bruit fit au dernier siècle le testament de Jean Meslier, curé dans un village de Champagne; Voltaire s'empressa de le répandre. D'Alembert à qui il l'envoya lui répondit : « Il me semble qu'on pourrait mettre sur la tombe de ce curé : *Ci gît un fort honnête prêtre, curé de village, qui, en mourant, a demandé pardon à Dieu d'avoir été chrétien, et a prouvé par là que quatre-vingt-dix-neuf moutons et un Champenois ne font pas cent bêtes*. Je soupçonne que

(1) *Lettre* du 4 mai 1762. (Œuvres de *Voltaire*, t. LXII, pag. 193.)

l'extrait de son ouvrage est d'un Suisse qui entend fort bien le français. Cela est net, pressant et serré, et je bénis l'auteur de l'extrait, quel qu'il puisse être :

C'est du Seigneur la vigne travailler.
(J.-B. Rousseau).

« Après tout, mon cher philosophe, encore un peu de temps et je ne sais si tous ces livres seront nécessaires et si le genre humain n'aura pas assez d'esprit pour comprendre par lui-même que trois ne font pas un et que du pain n'est pas Dieu. Les ennemis de la raison font en ce moment assez sotte figure, et je crois qu'on pourrait dire comme dans la chanson :

Pour détruire tous ces gens-là,
Tu n'avais qu'à les laisser faire (1). »

Le curé Meslier n'était pas le seul ministre de Dieu qui eût déserté les autels de Jésus-Christ, tout en continuant à tromper le peuple. Il faut savoir gré à ceux qui eurent le courage de rompre ouvertement avec l'Église. Tel fut l'abbé Raynal. La Sorbonne lui reproche de répéter cent et cent fois cet affreux blasphème, que le christianisme est la plus méprisable des superstitions. Raynal croyait comme tous les libres penseurs que le christianisme se mourait. Il croyait, comme Rousseau, qu'il fallait proclamer les principes de la religion naturelle et en faire une loi pour la société civile. On le voit, Robespierre eut ses précurseurs parmi les philosophes : « L'incrédulité, dit notre abbé, est devenue trop générale, pour qu'on puisse espérer avec quelque fondement de rendre aux anciens dogmes l'ascendant dont ils ont joui depuis tant de siècles... Il serait de la sagesse des gouvernements d'avoir un même code moral de religion, dont il ne serait pas permis de s'écarter et de livrer le reste à des discussions indifférentes au repos du monde. Ce serait le plus sûr moyen d'éteindre insensiblement le fanatisme des prêtres et l'enthousiasme des peuples... L'esprit humain est désabusé de l'ancienne superstition. Si l'on ne

(1) *Lettre* du 31 mars 1762. (Œuvres de *Voltaire*, t. LXII, pag. 186, s.)

profite de cet instant pour le guider et le rendre à l'empire de la raison, la masse générale des hommes, qui a besoin d'espérances et de craintes, se livrera à des superstitions nouvelles (1). » L'intention est excellente; malheureusement on ne décrète pas les religions comme on fait des lois. Les croyances se préparent lentement dans la conscience de l'humanité; quand elles sont mûres, elles se formulent en religion, et la religion devient le principe d'une civilisation nouvelle.

Le dix-huitième siècle n'était pas appelé à fonder une religion. Comment les philosophes auraient-ils conservé le sentiment religieux, alors qu'ils faisaient un suprême effort pour détruire le christianisme et toute religion? Ils ne voyaient dans les croyances religieuses qu'une œuvre de bêtise et de fourberie. À mesure qu'ils se croyaient plus près du but, ils redoublaient d'ardeur. Aucun respect ne les arrêtait. Pouvaient-ils respecter ce qu'ils méconnaissaient? Depuis des siècles, il y avait une injure qui se débitait dans le monde des incrédules, mais injure orale : personne n'avait osé l'imprimer. Déjà au moyen âge l'on accusa Frédéric II, empereur d'Allemagne, d'avoir traité d'imposteurs Moïse et Jésus-Christ, aussi bien que Mahomet. Puis on parla d'un livre des *Trois Imposteurs*, mais le livre n'avait jamais paru. Ce ne fut qu'en 1777, que fut publié, sans indication du lieu d'impression, le *Traité des trois imposteurs*. C'est là quintessence de l'impiété. L'insulte avait été lancée d'abord par les chrétiens contre Mahomet; dans leur zèle aveugle, ils ne se doutaient pas qu'on pouvait la rétorquer contre tout révélateur, même contre Moïse, même contre le Christ. Quel est le témoignage qui atteste la mission du législateur juif? Ce sont ses miracles, or ces prétendus prodiges ne sont que de grossières fourberies. En veut-on une preuve, s'écrie notre incrédule? Moïse sut persuader aux Hébreux que Dieu était leur conducteur, de nuit sous la figure d'une colonne de feu, de jour sous la forme d'une nuée. Or c'était la coutume dans les déserts de prendre pour guides des hommes qui conduisaient les voyageurs, et qui allumaient un brasier dont la flamme servait de point de ralliement de la nuit, et la fumée du jour. Voilà le miracle. Moïse lui-même n'y croyait pas, cela va sans dire; chose curieuse,

(1) *Raynal*, Histoire des établissements des Européens dans les Indes, t. IX, pag. 36.

l'Écriture elle-même constate son incrédulité : en effet, elle nous apprend que Moïse pria son beau-frère de venir avec les Israélites, pour lui montrer le chemin. Voilà l'imposteur pris en flagrant délit (1).

La vie de Jésus-Christ n'est qu'un miracle continuel, depuis sa naissance jusqu'à sa résurrection. Preuve, dit notre incrédule, que c'est une imposture depuis le commencement jusqu'à la fin. Il se fit suivre par quelques niais, auxquels il persuada que le Saint-Esprit était son père, et sa mère une Vierge : ces bonnes gens, accoutumés à se payer de songes et de rêveries, crurent tout ce qu'il voulut leur faire accroire. Toute son histoire est dans ce genre : c'est une fable méprisable, et, comme la loi, c'est un tissu de rêveries que l'ignorance a mises en vogue, que l'intérêt entretient, et que la tyrannie protége. » Les défenseurs du christianisme s'émerveillent de ce que leur maître ne s'adressa qu'aux simples d'esprit, de ce qu'il aimait à s'entourer de femmes et d'enfants, ils voient là un miracle. Joli prodige, en vérité! Ne sait-on pas que les simples, les sots sont les gens qui conviennent le mieux pour donner cours aux plus absurdes inventions de la fraude? « Il n'est donc pas merveilleux que Jésus-Christ n'eût pas de philosophes à sa suite, il savait bien que sa loi ne pouvait s'accorder avec le bon sens ; voilà, sans doute, pourquoi il déclamait si souvent contre les savants qu'il exclut de son royaume, où il n'admet que les pauvres d'esprit et les imbéciles : les esprits raisonnables doivent se consoler de n'avoir rien à démêler avec des insensés (2). »

III

Si les révélateurs ne sont que des fourbes, que dire des prêtres qui exploitent l'imposture? Ils inspiraient aux incrédules cette aversion mêlée de dégoût que nous éprouvons pour les escrocs, quand ils font servir la religion à leurs viles supercheries. C'est ce souverain mépris qui explique les emportements de Condorcet, philosophe tellement calme, que l'on supposait qu'il n'avait point

(1) *Traité des trois imposteurs*, pag. 45, ss.
(2) *Ibid.*, pag. 52, 61.

de passions. Il avait une passion, la vérité, la liberté. Or il croyait que les prêtres trompaient les peuples pour mieux les dominer. De là la haine, et la violence de son langage. Dans une lettre à Turgot, il les traite de canaille (1). Ce n'était pas seulement dans l'intimité de la correspondance qu'il se permettait ces invectives. Il publia les *Lettres d'un théologien* du vivant de Voltaire. Le patriarche de Ferney les loua fort, mais il les trouva trop audacieuses. On les lui attribua, comme on lui attribuait tous les écrits où le christianisme était attaqué. Voltaire s'en défendit vivement, et regretta, blâma même un écrit aussi imprudent. Le roi des incrédules était sur le bord de la tombe : une génération nouvelle allait paraître sur la scène, la génération de 89 et de 93; audacieuse comme des Titans, elle ne reculera devant rien. Condorcet annonce l'avénement de ces hommes jeunes, ardents; écoutons le *théologien* philosophe qui traîne les prêtres dans la boue :

« Accoutumés à séduire le peuple, vous voudriez l'armer contre les philosophes! Les philosophes ne vont pas, dites-vous, dans les hôpitaux. Non, mais ils voudraient qu'on n'eût plus besoin d'hôpitaux; et pour cela, il suffirait de détruire les fêtes, de supprimer les dîmes, de ne plus obliger le peuple de nourrir de sa substance la vanité et l'incontinence du clergé, tandis que vous permettez aux rois d'opprimer leurs peuples, pourvu qu'ils vous laissent en partage les dépouilles. Les philosophes ont fait entendre aux rois les cris du peuple, et n'ont pas craint de leur parler de ses droits. Et pourquoi ont-ils élevé la voix contre vous, ces philosophes? C'est que leur âme, trop émue par l'histoire de vos atrocités, n'a pu se contenir. Non! vous n'avez point oublié, puisque vous brûlez de les renouveler, ces croisades contre les juifs et les Albigeois... Et ces infortunés avaient-ils commis d'autres crimes que d'avoir osé résister au clergé, et gémir hautement de son hypocrisie et de ses scandales?... Quoi! depuis le temps de Constantin jusqu'au nôtre, il n'y a pas un seul jour où vous ne vous soyez souillés de sang humain!... Quoi! une superstition également absurde et cruelle aura couvert la terre de ténèbres et de sang! Quoi! la race humaine, abrutie, sera devenue le jouet d'une troupe d'hypocrites, qui ne laissaient aux hommes

(1) Œuvres de *Condorcet*, édit. d'Arago, t. I, pag. 254.

que le triste choix d'être leurs victimes ou leurs complices, et il faudra garder un lâche silence! Vous parlez de l'orgueil des philosophes : ne croyez pas qu'on puisse attacher quelque gloire à démontrer la fausseté de vos dogmes, de ce vil amas d'impostures dont vous vous nourrissez; mais c'est un devoir sacré pour tout ami de l'humanité d'employer contre une superstition funeste ce qu'il a de courage et de force. Déjà votre empire est ébranlé; mais votre esprit est le même; vous ne pouvez plus opprimer, mais vous calomniez, vous soutenez sans rougir les mêmes absurdités; vous dépouillez le peuple par les mêmes fourberies;... Croyez que tant que vous pourrez nuire, il y aura des gens qui auront le courage de vous poursuivre et de braver votre vengeance (1)! »

Condorcet traça le plan d'une histoire universelle. Il se proposait d'y dévoiler l'imposture que l'on appelle religion et les fourbes que l'on appelle prêtres. Dans un fragment de la première époque on lit que le métier des prêtres fut de tout temps de forger des oracles et des prophéties pour les vendre. « C'est un singulier mélange d'enthousiasme et de charlatanisme. On pourrait les suspecter d'être encore plus fourbes qu'enthousiastes, quand on les voit si bien combiner les moyens d'asservir les peuples. L'homme ne peut naître, se marier ou mourir sans le secours de leurs cérémonies; ils veulent que l'homme, dans toutes ses actions, soit frappé de la crainte des dieux et qu'il les trouve sans cesse entre les dieux et lui. Voilà quelle fut l'origine des prêtres, et leur histoire, continuée jusqu'à nous, prouverait combien, aux yeux de la justice et de la raison, le sacerdoce s'est toujours montré digne de la sottise et de la fourberie qui avaient entouré son berceau (2). »

Cette imposture séculaire n'aura-t-elle pas une fin? Condorcet le croyait avec toute la jeune génération; il s'écrie, en s'adressant aux prêtres : « N'espérez plus de paix; une voix terrible s'est élevée contre vous, elle a retenti d'un bout de l'Europe à l'autre, et l'Europe ne voit plus en vous que les plus ridicules et les plus méchants des hommes. Vos cris de fureur n'excitent plus que la risée, et on les entend avec plaisir, comme les rugissements d'un tigre à qui

(1) Œuvres de *Condorcet*, t. V, pag. 335-337.
(2) *Ibid.*, t. VI, pag. 377.

on a enlevé sa proie. Votre chute approche et le genre humain que vous avez si longtemps infecté de fables, va enfin respirer (1). » L'Église, aujourd'hui, se rit de ces vaines menaces. Il y a un siècle, sa chute était annoncée comme prochaine, et en 93 on pouvait croire que sa dernière heure avait sonné. Cependant elle vit toujours et elle a la prétention de vivre jusqu'à la consommation des temps. Que l'Église ne se glorifie pas trop de sa résurrection et de son éternité ! S'il est vrai, comme le croyaient les philosophes et comme nous le croyons avec eux, que sa prétendue divinité n'est qu'une illusion de la foi ou un calcul de la politique, on peut affirmer qu'elle est déjà morte : qu'importe que ce cadavre ait l'air de vivre ! S'il conserve une vie apparente, c'est grâce à la bêtise humaine que le clergé a si longtemps nourrie et qu'il cultive encore partout où il en a le pouvoir. Il faut lui enlever cet instrument de domination, alors son empire aura une fin.

Au dix-huitième siècle on n'en était pas là. Voltaire bornait son ambition aux *honnêtes gens;* il n'était pas loin de croire qu'il fallait une superstition pour le peuple. Les matérialistes avaient une foi plus vive dans leur fausse philosophie; le sentiment qui les inspirait était juste, mais leur doctrine n'était pas propre à faire l'éducation des masses. Condorcet est de l'avis du baron d'Holbach ; il dit que *de toutes les erreurs nuisibles, l'opinion qu'il y a des erreurs utiles à l'humanité est la plus dangereuse et renferme toutes les autres* (2). Comment les hommes ne resteraient-ils pas ignorants et superstitieux ? On confie leur instruction et leur éducation aux prêtres intéressés à maintenir, à perpétuer la superstition et l'ignorance qui la produit. Au dernier siècle, on abolit les jésuites; mais leur destruction laissa une immense lacune dans l'enseignement; la société laïque n'était pas préparée à se charger de cette œuvre, qu'elle avait eu la coupable imprudence d'abandonner à un ordre religieux. On eut l'idée de confier l'éducation de la jeunesse à une autre congrégation. Condorcet s'indigne de cet aveuglement obstiné : « C'est, dit-il, comme si les Caraïbes changeaient l'habitude d'aplatir en large la tête de leurs enfants en celle de l'aplatir en long, ils n'en resteraient pas moins imbé-

(1) Lettres d'un théologien. (*Condorcet*, t. V, pag. 337.)
(2) *Condorcet*, Dissertation sur cette question : s'il est utile aux hommes d'être trompés. (Œuvres, t. V, pag. 389.)

ciles (1). » La comparaison, bien qu'injurieuse, a un fonds de vérité incontestable. Oui, pour empêcher la religion d'éclairer les hommes, on la déforme, alors qu'elle est molle comme une cire. « Les prêtres, écrit Condorcet à Voltaire, traitent le genre humain comme Dalila traita Samson ; ils lui ôtent sa force, l'aveuglent et le livrent à ses tyrans (1). » Que faut-il donc faire pour affranchir les hommes du joug de l'erreur et du mensonge? Il faut enlever à l'Église toute action sur l'enseignement, il faut qu'on élève l'enfance et la jeunesse dans la voie de la vérité, au lieu de la dresser aux pratiques de la superstition. Citons les paroles de Condorcet, elles vont à l'adresse de notre siècle : « Qu'on forme l'esprit des jeunes gens à la justesse par l'étude des sciences exactes ; qu'on ne leur donne sur la morale que les idées qu'aucun homme de bon sens n'a jamais niées, et il y en a assez pour la conduite commune; alors on aura fermé toutes les portes à l'erreur, et la vérité s'établira sans peine dans leur esprit quand ils la chercheront. Il n'y a pas de sottises, accréditées dans quelque pays que ce soit et crues par les hommes les plus raisonnables de ces pays, qu'ils ne trouvassent ridicules, s'ils en avaient entendu parler pour la première fois à l'âge de dix-huit ans (2). »

Nous avons grand besoin de revenir aux traditions du siècle dernier. Il est vrai que les incrédules se trompaient en disant que la religion n'a d'autre principe que la crainte, d'autre fondement que la crédulité et la bêtise des hommes. Ils se trompaient encore en disant que tout prêtre est un imposteur. Nous sommes revenus de ces exagérations, mais ne sommes-nous pas tombés dans un excès contraire? N'avons-nous pas une confiance aveugle dans l'éducation dirigée par des prêtres ou des moines? Jamais il n'y eut une aberration plus étrange. Il y a des hommes qui ne croient pas le premier mot des dogmes chrétiens, qui n'y voient qu'erreur et fraude ; et ils confient leurs enfants à ceux qui enseignent l'erreur et qui exploitent la fraude ! Répétons-leur avec Condorcet que croire l'erreur utile, bienfaisante, c'est la plus funeste des erreurs. Sans doute, la religion est un besoin de l'âme et il lui faut donner satisfaction, mais la nourriture est aussi un besoin pour

(1) *Lettre à Voltaire*, de 1774. (*Condorcet*, Œuvres, t. I, pag. 29-32.)
(2) *Condorcet*, Dissertation sur cette question : s'il est utile aux hommes d'être trompés. (*OEuvres*, t. V, pag. 381.)

le corps; est-ce à dire qu'il faille lui donner du poison en guise d'aliments? A Rome, les augures ne pouvaient se regarder l'un l'autre sans rire. Nous avons aussi nos augures. Quand les religions sont arrivées à ce point de décadence, elles ne sont plus qu'une entrave à la marche de la civilisation; donner à ceux qui ont intérêt à arrêter le genre humain la mission de le faire avancer, cela n'est-il pas le beau idéal en fait d'absurdité?

Il faut une morale, dit-on, et il n'y en a d'autre que celle qui s'appuie sur la religion. Voilà le vieux préjugé qu'il faut déraciner. Ceux qui sont le plus intéressés à le défendre, viennent en aide aux libres penseurs. Si nous avions à parler en notre nom, nous renverrions les parents qui tiennent tant à la morale religieuse, aux séances des cours d'assises et des tribunaux correctionnels; ils y verraient ces maîtres de morale accusés, convaincus d'avoir corrompu les enfants qu'ils avaient mission de moraliser! Mais nous ne sommes ici que rapporteur; il faut entendre ce que Condorcet pense de la religion et de la morale. Condorcet ne veut d'aucune religion, mais il veut maintenir la morale; pour mieux dire il répudie la religion, précisément parce qu'il tient à la morale: « On vante, dit-il, la morale introduite par des imposteurs. Mais cette morale est-elle meilleure que celle de Platon, d'Épictète, de Marc-Aurèle, de Cicéron, de Sénèque? Combien, lorsqu'on lit sans prévention ces codes de morale religieuse, les trouve-t-on inférieurs aux ouvrages des philosophes! Combien même y trouve-t-on de maximes fausses, exagérées, tantôt propres à avilir les hommes, tantôt capables de faire des enthousiastes inutiles ou dangereux à la société, à détruire les vertus utiles et actives (1)! »

On dit que les philosophes n'ont pas de morale, ou qu'ils la détruisent : « Oui, s'écrie Condorcet, en s'adressant à ses adversaires, ils ont combattu la vôtre, et n'ont-ils pas délivré les hommes du joug d'une morale barbare, qui leur interdit comme un crime le seul bien qui puisse faire aimer la vie, d'une morale abjecte qui leur prescrit de se plaire dans l'humiliation et les outrages, d'une morale qui permet aux prêtres d'égorger les ennemis de leur foi, et leur défend d'avoir des femmes légitimes; qui

(1) *Condorcet*, Dissertation sur cette question : s'il est utile aux hommes d'être trompés. (*OEuvres*, t. V, pag. 367.)

met en paradis les assassins des rois hérétiques, et en enfer les lecteurs de Bayle; qui fonde tous les devoirs des hommes sur un amas de contes aussi ridicules que dégoûtants; qui, faisant les prêtres juges de la morale, n'admet d'autre vertu que celle qui est utile aux prêtres, et d'autre crime que ce qui leur nuit? Mais la morale qui apprend à être humain et juste, qui ordonne à l'homme puissant de regarder le faible comme son frère; mais la morale fondée sur la bienveillance naturelle de l'homme pour son semblable, quel philosophe l'a attaquée? Vous dénoncez les philosophes aux princes! Est-ce parce qu'ils ont osé dire que c'est du peuple que les princes ont reçu l'autorité, et qu'ils ne doivent l'employer que pour l'avantage du peuple? Est-ce pour avoir osé leur rappeler ces droits de la nature, dont aucune convention ne peut dépouiller les hommes (1)? »

Rien de plus juste que cette critique de la morale religieuse. Mais Condorcet, comme tout le dix-huitième siècle, a eu tort de confondre la religion avec la fausse copie qu'il avait sous les yeux, et de réprouver toute espèce de croyance religieuse. Nous avons déjà dit que cet excès est le vice de la philosophie du siècle dernier. La morale philosophique ne suffit pas aux besoins de l'humanité. Elle établit admirablement les devoirs des hommes, mais elle ne leur apprend rien sur Dieu, rien sur la destinée future de l'homme. Ici la foi doit nécessairement intervenir. Si notre existence en ce monde, abstraction faite d'une vie future, et même antérieure, ne se conçoit pas, puisqu'elle n'est qu'un anneau d'une chaîne immense, n'est-il pas évident qu'en bornant la destinée de l'homme à ce monde, on en donne une fausse idée, et que partant, la morale même est viciée? Il y avait donc quelque chose d'incomplet dans la doctrine des libres penseurs; c'est pour cela que malgré leur dévoûment, malgré leur amour de l'humanité, ils échouèrent.

Est-ce une raison pour répudier leur héritage? Non, il faut continuer leur œuvre, il faut affranchir l'humanité du joug ignoble de la superstition. Il n'y a qu'un moyen pour cela, c'est de donner aux hommes des croyances plus pures que celles que la philosophie rejette comme superstitieuses. Telle est la mission du dix-

(1) *Condorcet*, Lettres d'un théologien. (*Œuvres*, t. V, pag. 333-334.)

neuvième siècle et de l'avenir. Ce travail qui s'accomplit insensiblement dans la conscience humaine, éprouve une double opposition. Les partisans du christianisme traditionnel prétendent que la religion est impossible en dehors de la révélation, et les incrédules disent que toute religion est un mensonge. Nous examinerons ailleurs cette immense question; il n'y en a pas de plus capitale. Pour le moment il suffit de remarquer que les faits qui se passent sous nos yeux, répondent aux objections des orthodoxes. Il y a un mouvement rationaliste au sein des deux confessions religieuses qui existent dans le monde occidental, dans le mosaïsme et dans le christianisme. Les juifs et les protestants avancés rejettent toute révélation surnaturelle, miraculeuse; cessent-ils pour cela d'avoir une religion ? Non, certes, mais la religion se modifie et se transforme. Ceci répond également aux scrupules des libres penseurs. Qu'ils entrent dans un temple d'unitairiens, qu'ils écoutent le sermon d'un rabbin de la nouvelle école; ils ne verront plus une trace de la superstition qui leur est si odieuse, et à juste titre, et cependant le sentiment religieux conserve toujours une grande vivacité. La religion est donc possible, sans surnaturel, sans imposture, sans fourberie.

Il y a encore un autre fait très considérable qui doit frapper l'observateur attentif : c'est la réaction religieuse qui a suivi l'incrédulité du dernier siècle. En la dépouillant de ce qu'elle a de factice et de superficiel, il restera vrai de dire qu'elle témoigne combien le sentiment religieux est nécessaire à l'homme. Il lui faut donner satisfaction, sinon l'on rejette dans la religion du passé tous ceux qui ne sont pas parvenus à se former des convictions sur les grands problèmes qui feront toujours le tourment de l'esprit humain. Mais la religion du passé ne contente plus ceux auxquels la raison est chère, et qui tiennent à la liberté de penser. Dès lors à quoi aboutira-t-on dans le système des incrédules aussi bien que dans celui des orthodoxes ? On aura une religion qui ne consiste qu'en superstitions pour les classes inférieures, pour les classes qui ne pensent point, et il n'y aura pas de foi, ou une foi purement individuelle, parmi les hommes qui pensent. Est-ce là l'idéal de l'humanité ? C'est le partage du genre humain en *canaille* et en *honnêtes gens*. Cela était bon au dix-huitième siècle; au dix-neuvième, les tendances sont plus démocratiques,

plus généreuses, et elles le deviendront de plus en plus. Le mouvement est irrésistible, et il réagira aussi sur la religion. Nous revendiquons la liberté politique pour tout homme ; mais qu'est-ce que la liberté politique quand la raison est esclave? Il faut donc délivrer la raison des chaînes qui l'entravent. C'est dire qu'il faut une foi qui se concilie avec la raison ; la foi est le pain de vie de l'humanité.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE II

LA LUTTE





